

**OS PRINCÍPIOS DA CIÊNCIA POLÍTICA  
E OS FUNDAMENTOS DA DEMOCRACIA EM ROUSSEAU**

**Dissertação de Doutoramento em Filosofia,  
Especialidade Filosofia Moderna, apresentada  
à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas  
da Universidade Nova de Lisboa.**

**Orientador: Professor Doutor Michel Renaud.**

## **Agradecimentos**

Esta Dissertação não teria sido possível sem o magistério e a amizade do Professor Doutor Michel Renaud e da Professora Doutora Isabel Renaud, aos quais endereço o meu mais profundo agradecimento.

“*Vitam impendere vero*. Voilà la devise que j’ai choisie  
et dont je me sens digne.”

ROUSSEAU

## ÍNDICE

<b>PREÂMBULO</b>	6
<b>INTRODUÇÃO</b>	13
<b>PRIMEIRA PARTE OS PRINCÍPIOS DA CIÊNCIA POLÍTICA DE ROUSSEAU</b>	
<b>CAPÍTULO I A ANTROPOLOGIA DE ROUSSEAU E O PRINCÍPIO DA BONDADENATURAL DO HOMEM</b>	23
<b>CAPÍTULO II A GENEALOGIA DO PODER E A TEORIA DA SOCIEDADE CIVIL NO <i>DISCURSO SOBRE A ORIGEM E OS FUNDAMENTOS DA DESIGUALDADE ENTRE OS HOMENS</i></b>	75
<b>SEGUNDA PARTE OS PRINCÍPIOS DO DIREITO POLÍTICO E OS FUNDAMENTOS DA DEMOCRACIA</b>	
<b>CAPÍTULO III O CONTRATO SOCIAL E O FUNDAMENTO DA AUTORIDADE POLÍTICA</b>	157
<b>CAPÍTULO IV A VONTADE GERAL E A TEORIA DA SOBERANIA</b>	209
<b>CAPÍTULO V O CONCEITO DE “GOVERNO” E A TEORIA DAS FORMAS DE GOVERNO</b>	262
<b>CONCLUSÃO</b>	320
<b>APÊNDICE ROUSSEAU E O PROBLEMA DA “DEMOCRACIA TOTALITÁRIA”</b>	339
<b>BIBLIOGRAFIA</b>	358

## PREÂMBULO

### I

“Sendo Rousseau um dos maiores, senão o maior pensador francês”<sup>1</sup>, um estudo sobre o pensamento político de Rousseau carece de justificação. Contudo, o presente estudo aborda o pensamento político de Rousseau sob um novo ângulo de análise. Ele visa simultaneamente discernir a articulação sistemática dos princípios da ciência política de Rousseau e a compreensão de como “os princípios do direito político” fundam o conceito moderno de democracia.

À luz dos recentes estudos sobre o pensamento político de Rousseau, o primeiro aspecto tem sido abordado de diversos modos, mas faltava um estudo sistemático sobre o segundo ponto, frequentemente ignorado como o *Leitmotiv* da sua ciência política. Em vários aspectos, os intérpretes do pensamento político de Rousseau já estão de acordo acerca da possibilidade de um estudo sistemático do pensamento político de Rousseau, mas quanto ao segundo vector de análise do presente estudo, constata-se que não existe na bibliografia rousseauiana nenhuma obra sobre “os fundamentos da democracia em Rousseau”.

No quadro da bibliografia sobre Rousseau, se o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da Desigualdade entre os homens* (1755) foi objecto de uma análise maior na obra de Victor Goldschmidt, datada de 1974<sup>2</sup>, o *Contrato Social* (1762), por seu turno, tem sido objecto de diversas interpretações, mas carecia ainda de um estudo sistemático. O *Contrato Social* é uma obra fundamental da história da filosofia política ocidental, o seu objecto é dos mais abstractos e complexos da filosofia política moderna, e é um marco capital na história da ciência política para a problemática da fundação da democracia. A novidade da empresa de Rousseau é a de que inaugura o princípio formal da democracia política.

Se Goldschmidt, parafraseando Leo Strauss, considera o *Discurso sobre a Desigualdade* como a “obra mais filosófica de Rousseau; ela contém as suas reflexões fundamentais”<sup>3</sup>, tal tese esclarece a intenção de Goldschmidt de injectar todo o

---

<sup>1</sup> GENETTE, Gérard e TODOROV, Tzvetan, *Pensée de Rousseau*, Paris, Éditions du Seuil, 1984, p. 7.

<sup>2</sup> GOLDSCHMIDT, Victor, *Anthropologie et Politique, Les principes du système de Rousseau*. Paris, Vrin, 1974.

<sup>3</sup> GOLDSCHMIDT, Victor, *ob. cit.*, p. 13.

pensamento político de Rousseau no *Discurso sobre a Desigualdade*, mostrando assim a coerência interna do pensamento de Rousseau, mas um tal projecto obscurece a intenção de Rousseau. Foi preciso escrever este estudo, no qual se fazem apreciações críticas à tese de Goldschmidt, para chegar à conclusão de que é possível patentear a coerência interna do pensamento político de Rousseau, fazendo economia da tese de que o *Discurso sobre a Desigualdade* é “a obra mais filosófica” do seu “sistema” quando, segundo o próprio Rousseau, o *Contrato Social* é a obra a que dedicou toda a sua vida e que devia “selar a sua reputação”<sup>4</sup>. Em termos de filosofia política, o *Contrato Social* é a obra mais original do pensamento político de Rousseau<sup>5</sup>, a que contém as suas reflexões políticas fundamentais, a obra de uma vida consagrada à “verdade” da política<sup>6</sup>. Não quer dizer que o *Discurso* seja uma obra de circunstância: a nossa tese é a de que, bem pelo contrário, o *Discurso* é uma obra fundamental para o delineamento dos princípios da ciência política de Rousseau, mas o *Contrato* é a obra da maturidade de Rousseau, aquela que nos seus escritos políticos tardios faz referência sistemática como, por exemplo, nas *Considerações sobre o Governo da Polónia*, ou mesmo antes no *Emílio*, e representa o *cume* do seu pensamento político, manifestando a grandeza do seu génio especulativo.

Dividido em duas partes, o estudo incide sobre as obras filosóficas de Rousseau, tentando determinar a articulação sistemática dos princípios da sua ciência política desde o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da Desigualdade entre os homens* (1755) até ao *Contrato Social* (1762), estabelecendo as bases do delineamento dos fundamentos da democracia moderna. O objecto da primeira parte é a determinação da essência do *Discurso sobre a Desigualdade* como a teoria do fundamento de um duplo ponto de vista: o Estado de Natureza como o princípio heurístico da ciência política de Rousseau; a propriedade como o fundamento genealógico da instauração da sociedade civil. Esta parte permite aceder à crítica da noção moderna do direito natural e à determinação da originalidade da ciência política de Rousseau em relação aos grandes teóricos do direito moderno. A crítica de Rousseau ao direito natural moderno conduz necessariamente à

---

<sup>4</sup> *Confessions*, IX, O. C., I, p. 404.

<sup>5</sup> RAWLS, John, *Théorie de la justice*, trad. de Catherine AUDARD. Paris, Éditions du Seuil, 1987, p. 79: «Je considèrai comme étant des œuvres décisives dans la théorie du contrat *The Second Treatise of Government* de Locke, *Du contrat social* de Rousseau et l'éthique de Kant qui débute par *Les Fondements de la métaphysique des mœurs*».

<sup>6</sup> *Lettre à D'Alembert*, O. C., V, p. 120: «*Vitam impedere vero*. Voilà la devise que j'ai choisie et dont je me sens digne».

substituição do direito natural por uma nova concepção do direito, que Rousseau designa de “direito político”, implicando a elaboração prévia de uma nova antropologia filosófica de acordo com a ciência moderna. A segunda parte concerne o *Contrato Social* e “os princípios do direito político” e os fundamentos da democracia moderna: a formulação do “problema fundamental” da filosofia política moderna após Hobbes e a sua “solução” pela elaboração de uma nova concepção do contrato social enquanto origem normativa da autoridade política; a teoria da soberania implicada no conceito de “vontade geral” como o princípio regulador da democracia política; a formulação conceptual do “Governo” e a distinção estabelecida por Rousseau entre o poder legislativo e o executivo como o axioma fundamental da ciência política moderna, bem como a tipologia das formas de governo, profundamente alterada por Rousseau tendo em conta que “a autoridade soberana é em todo o lado a mesma”<sup>7</sup>, ou seja, democrática.

Em conclusão, a teoria do contrato, a delimitação e distinção entre a soberania e o governo, bem como a concepção da “vontade geral”, constituem as teses cardinais do pensamento político de Rousseau e formam os raios de uma circunferência constituindo um todo dinâmico que são os “*princípios do direito político*” cujo *pivot* é o princípio da soberania popular como a “pedra de toque” da democracia.

A teoria da “vontade geral” é a contribuição mais notável de Rousseau para a fundação normativa da democracia, pela articulação do princípio da soberania popular com o conceito de autonomia. A tese de Rousseau é a de que o princípio teórico da liberdade é o conceito normativo da democracia. A liberdade é o princípio *sui generis* do pensamento político de Rousseau e o fundamento da democracia porque é um princípio “inteligível”<sup>8</sup> que manifesta a espiritualidade da alma humana<sup>9</sup>, antecipando o formalismo da razão prática de Kant<sup>10</sup>. A liberdade é um princípio de espontaneidade que escapa ao

---

<sup>7</sup> *Contrat social*, III, 4, O. C., III, p. 405.

<sup>8</sup> CASSIRER, Ernest, “L’unité dans l’œuvre de Rousseau”, in *Pensée de Rousseau*, p. 52: «Rousseau reconnaît que l’idée de la liberté, ayant son fondement uniquement dans l’action, ne peut être fondée sur une simple réalité du monde sensible, qu’elle appartient à un autre ordre des choses purement ‘intelligible’».

<sup>9</sup> *Discours sur l’inégalité*, O. C., III, p. 142: «C’est surtout dans la conscience de cette liberté que se montre la spiritualité de son âme: car la Physique explique en quelque manière le mécanisme des sens et la formation des idées; mais dans la puissance de vouloir ou plutôt de choisir, et dans le sentiment de ce puissance on ne trouve que des actes spirituels, dont on n’explique rien par les lois de la Mécanique».

<sup>10</sup> RAWLS, John, *Théorie de la justice*, trad. de Catherine AUDARD. Paris, Éditions du Seuil, 1987, pp.292-293: «Le but principal de Kant est d’approfondir et de justifier l’idée de Rousseau que la liberté est le fait d’agir selon une loi que nous nous donnons à nous-mêmes». Cf. HENRICH, Dieter, “The Context



determinismo universal<sup>11</sup> e, enquanto tal, constitui o conceito normativo da democracia política em Rousseau.

Rousseau, quando trata da “constituição democrática”, eleva-se a uma tal altitude filosófica que nenhum filósofo político antes dele entreviu nem suspeitou. Rousseau tem plena consciência da novidade radical da descoberta da sua ciência política:

“A constituição democrática foi até ao presente mal examinada. Todos aqueles que dela falaram, ou não a conheciam, ou tinham demasiado pouco interesse nela, ou tinham interesse em apresentá-la sob uma falsa luz. [...] A constituição democrática é certamente a obra-prima da arte política: mas quanto mais o artifício é admirável, menos pertence a todos os olhos penetrá-lo”<sup>12</sup>.

Em resposta ao procurador geral Jean-Robert Tronchin sobre a condenação e a acusação de que o *Contrato Social* é uma obra destinada a “destruir todos os governos”<sup>13</sup>, Rousseau declara que em lugar de “destruir todos os Governos”, na realidade, “fundi-os a todos” segundo o modelo normativo da democracia. Tal é a novidade radical da empresa política do *Contrato Social*. A democracia não é para Rousseau o princípio constitutivo de um regime governamental, mas o modelo regulador de todas as formas de governo. Assim, a lógica da fundação dos governos está intimamente conexa à ideia democrática como princípio axiológico da reflexão política. A ciência política de Rousseau, ao contrário das doutrinas do direito natural moderno, está menos preocupada com a tipologia das formas de governo do que com o que confere validade normativa universal à “forma da República”.

---

of Autonomy: Some Presuppositions of the Comprehensibility of Human Rights”, in *Aesthetic Judgement and Moral Image of the World — Studies in Kant*, Stanford, Stanford U. P., 1992, p. 69: «To the Rousseau-inspired faith in freedom, Kant and its successors added an important qualification: freedom finds support and opens up the possibility for life only in a world-image of which it genuinely becomes a part: the world, in turn, must be thought to include both the potential for generating self-determined freedom and the site for the appearance of freedom».

<sup>11</sup> *Émile*, IV, O. C., IV, p. 586: «Quelle est donc la cause qui détermine sa volonté? c’est son jugement. Et quelle est la cause qui détermine son jugement? c’est sa faculté intelligente, c’est sa puissance de juger: la cause déterminante est en lui-même. [...] Le principe de toute action est dans la volonté d’un être libre, on ne saurait remonter au-delà. Ce n’est pas le mot de liberté qui ne signifie rien, c’est celui de nécessité. Supposer quelque acte, quelque effet qui ne dérive pas d’un principe actif, c’est vraiment supposer des effets sans cause, c’est tomber dans le cercle vicieux. Ou il n’y a point de première impulsion, ou toute première impulsion n’a nulle cause antérieure, et il n’y a point de véritable volonté sans liberté».

<sup>12</sup> *Lettres écrites de la Montagne*, Huitième Lettre, O. C., III, p. 837-838: «La Constitution démocratique a jusqu’à présent été mal examinée. Tous ceux qui en ont parlé, ou ne la connaissent pas ou y prenaient trop peu intérêt, ou avaient intérêt de la présenter sous un faux jour. [...] La Constitution démocratique est certainement le Chef-d’œuvre de l’art politique: mais plus l’artifice en est admirable, moins il appartient à tous les yeux de le pénétrer».

<sup>13</sup> *Lettres écrites de la Montagne*, Huitième Lettre, O. C., III, p. 804.

## II

Rousseau declara como “Advertência” do *Contrato Social*: “Este pequeno tratado é extraído de uma obra mais extensa empreendida outrora sem ter consultado as minhas forças, e abandonada desde há muito tempo. Dos diversos extractos que se poderiam tirar do que estava feito, este é o mais considerável”<sup>14</sup>. Em relação à “advertência” de Rousseau, o *Contrato Social* é a parte “mais considerável” das *Institutions politiques*, senão *in extenso* pelo menos quanto ao seu conteúdo político e filosófico.

Rousseau concebe o projecto do *Contrato Social* em Veneza e perto de vinte anos decorrem entre o momento em que Rousseau orienta o seu pensamento para as questões políticas e a publicação do *Contrato Social* (1762). “A primeira ideia” das suas *Institutions politiques* remonta a 1743 ou 1744 e as primeiras investigações decorrem antes de 1750<sup>15</sup>. Em 1754, Rousseau digere o plano já formado das suas *Institutions politiques* e no final do ano seguinte elabora o *Manuscrito de Genebra*, primeira versão do *Contrato Social*. A 9 de Agosto de 1761, Rousseau escreve a Rey, o seu editor: “o meu tratado de Direito Político está pronto e em estado de aparecer”<sup>16</sup>.

Escrevendo o *Contrato Social*, Rousseau tem consciência de que formula uma nova teoria do Estado e a novidade radical é a teoria democrática do seu “tratado”. Rousseau declara no *Émile* que não se deve confundir o “direito positivo dos governos estabelecidos”, que foi a especialidade de Montesquieu, com o “direito político” que é o objecto do *Contrato Social*<sup>17</sup>. Rousseau empreende o projecto contra os “jurisconsultos” e os teóricos do direito natural moderno, convicto de que não deram senão “falsas noções do laço social”<sup>18</sup> e que, tendo estabelecido o direito sobre os “factos”, não formularam senão falsos princípios acerca do “direito”.

---

<sup>14</sup> *Contrat social*, Avertissement, O. C., III, p. 349.

<sup>15</sup> *Confessions*, IX, O. C., I, p. 404: «Des divers ouvrages que j’avais sur le chantier, celui que je méditais depuis longtemps, dont je m’occupais avec le plus goût, auquel je voulais travailler toute ma vie, et qui devait selon moi mettre le sceau à ma réputation était mes *Institutions politiques*. Il y avait treize à quatorze ans que j’avais conçu la première idée, lorsqu’étant à Venise, j’avais eu quelque occasion de remarquer les défauts de ce Gouvernement si vanté».

<sup>16</sup> Lettre à Rey, *Correspondance générale de J-J. Rousseau*, edição de Théophile DUFOUR e P.- P. PLAN. Paris, Armand Colin, 1924 -1934, nº1112, t. VI, p. 187.

<sup>17</sup> *Émile*, V, O. C., IV, p. 836.

<sup>18</sup> *Du Contrat social ou Essai sur la forme de la République*, O. C., III, p. 297.

Rousseau enumera no último capítulo do *Contrato Social* as matérias que deviam ter figurado nas suas *Institutions politiques* às quais acabou por renunciar: “Depois de ter estabelecido os verdadeiros princípios do direito político e tentado fundar o Estado na sua base, restaria apoiá-lo nas suas relações externas, o que compreenderia o direito das gentes, o comércio, o direito público, as ligas, as negociações, os tratados, etc. Mas tudo isto forma um novo objecto demasiado vasto para a minha curta vista; deveria fixá-la sempre mais perto de mim”<sup>19</sup>. Este programa corresponde ao sumário das *Institutions politiques* que se encontra no livro V do *Émile*.

Assim, o *Contrato Social* trata dos “princípios do direito político” ou da teoria do Estado, e a segunda parte das *Institutions politiques* trataria do direito das gentes (*jus gentium*) que compreenderia várias rubricas: o comércio internacional ou o direito internacional público, as questões relativas aos tratados, às federações e, finalmente, o direito de guerra. O objecto das *Institutions politiques* não é o estudo descritivo das instituições políticas positivas, mas sobre os fundamentos normativos das instituições políticas, ou os princípios do direito público e do direito internacional público.

Tal como foi publicado, o *Contrato Social* é um fragmento das *Institutions politiques*, um “tratado” de direito público, segundo a terminologia jurídica e política actual. Rousseau declara que é “uma empresa em que desejo colocar unicamente toda a força do raciocínio, sem nenhum vestígio de humor ou de parcialidade”<sup>20</sup> e insiste no carácter puramente filosófico e abstracto do *Contrato Social*: “Não saí de todo nesta obra das considerações gerais”<sup>21</sup>.

Rousseau estava convencido de que “o direito político está ainda por nascer”<sup>22</sup> e o *Contrato Social* comporta como subtítulo “*Princípios do direito político*”. Em primeiro lugar, Rousseau tinha plena consciência da novidade da sua empresa e de ter criado uma nova “ciência política” da qual ninguém tinha ainda descoberto os “princípios” gerais ou tido êxito em discernir a “verdade”. Em segundo lugar, o *Contrato Social*, mau grado a sua aparência jurídica, é uma obra eminentemente filosófica: “Não passei, nem podia passar os limites de uma discussão puramente filosófica e política”<sup>23</sup>. Finalmente,

---

<sup>19</sup> *Contrat social*, IV, 9, Conclusion, O. C., III, p. 470.

<sup>20</sup> *Confessions*, IX, p. 405.

<sup>21</sup> Lettre à Rey, *Correspondance générale de J-J. Rousseau*, nº1294, t. VII, p. 129.

<sup>22</sup> *Émile*, V, O. C., IV, p. 836.

<sup>23</sup> Lettre à Rey, *Correspondance générale de J-J. Rousseau*, nº1382, t. VII, p. 256.

Rousseau fundou uma nova ciência — o “direito político” — que não é senão uma ciência acerca dos fundamentos normativos e axiológicos do Estado e da autoridade política, que implica a elaboração de uma nova concepção da soberania — mais precisamente, a soberania democrática — assente no conceito de “vontade geral”, e a fundação de uma nova concepção do “poder executivo” ou do “governo” como *conditio sine qua non* da legitimidade do poder político.

Não há dúvida que Rousseau considerava o *Contrato Social* como a expressão acabada e definitiva do seu pensamento político: “Se o *Contrato social* não existisse, seria necessário provar de novo as grandes verdades que aí desenvolvo”<sup>24</sup>.

\*

\*   \*

Todas as citações de Rousseau reenviam à edição *Œuvres complètes*, edição publicada sob a direcção de Bernard GAGNEBIN e Marcel RAYMOND. Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1959-1995, 5 vols.

Embora o estudo obedeça às regras de exposição em vigor, houve determinadas opções metodológicas para as quais chamamos a atenção do leitor. Os textos de Rousseau são citados a partir desta edição, seguidos do número do volume em algarismos romanos e do número da página em algarismos árabes. Na maior parte dos casos, além de se seguir esta directriz, cita-se também a obra de Rousseau a que se faz referência, seguida do livro em números romanos e do capítulo em algarismos árabes, quando tal é possível. As citações que aparecem no corpo do texto estão, invariavelmente, em português, salvo para preservar certos conceitos-chaves de Rousseau. Nas notas de rodapé, apresenta-se a versão original e no texto principal a respectiva tradução. Em relação aos estudos críticos ou aos filósofos citados, evitou-se a apresentação bilingue, para não sobrecarregar o volume além do necessário, traduzindo-os quando vêm citados no texto principal e transcrevendo o original quando surgem em pé de página. Em qualquer dos casos, as traduções são da nossa inteira responsabilidade. A ortografia original da respectiva edição não corresponde inteiramente à ortografia actual. Finalmente, mais do que com comentadores, optou-se por confrontar o pensamento de Rousseau com a ciência política do seu tempo.

---

<sup>24</sup> *Lettre à Christophe de Beaumont*, O. C., IV, p. 1002.

## INTRODUÇÃO

No quadro dos estudos sobre o pensamento político de Rousseau percebe-se uma diferença quase constante entre a aproximação *juspositivista* dos juristas e dos teóricos da ciência política, por um lado, e a aproximação *construtivista* ou *abrangente* dos filósofos, por outro. Enquanto os primeiros, partindo do estado presente da sua ciência colocam em discussão mais de um aspecto do *Contrato Social*, os segundos, honrando a diferença conceptual e histórica, referem os aspectos inovadores do pensamento de Rousseau, indicando-o como o fundador do individualismo ético e da democracia moderna. Uma diferença significativa que alerta para o limite inelutável pelo qual a instância prática tende a aplanar numa presumível identidade perene os problemas teóricos colocados pelos textos. É necessário ver na consciência filosófica a função de terapia das interpretações *fortes* e sublinhar a necessidade de andar “contra a corrente”, ou seja, de dar relevo às ideias singulares no seu contexto. Mas também é real o perigo oposto: uma filosofia que se subtrai ao esforço de dar uma unidade teórica aos contextos arrisca-se a erigir entre passado e presente uma tal diversidade que retira qualquer hipótese de diálogo com quem nos antecedeu.

A respeito de Rousseau tem-se frequentemente a sensação de se ultrapassar o justo equilíbrio entre a teoria política e a compreensão histórica. A nossa rígida divisão dos saberes “faz-lhe dizer positivamente — referia Weil — o que ele, homem revoltado contra toda a positividade, jamais teria podido jamais conceder”<sup>1</sup>. Cassirer advertia que mais do que em relação a qualquer outro filósofo sentiu o perigo de uma utilização descontextualizada da especialização, mas “uma coisa é certa: Rousseau não é de todo responsável por estas interpretações diversas e confusas”<sup>2</sup>. É necessário dar aos textos a dignidade de serem vozes autónomas num discurso comum: “A interpretação — observa Shklar — é um acto de representação; significa fazer entrar um interlocutor numa discussão que ocorre demasiado tarde para que ele se lhe possa unir, mas à qual pode, implicitamente, prestar um grande contributo”<sup>3</sup>. Além disso, a má interpretação vence-se

---

<sup>1</sup> WEIL, Éric, “Rousseau et sa Politique”, in *Pensée de Rousseau*. Paris, Éditions du Seuil, 1984, pp. 9-40, p. 38.

<sup>2</sup> CASSIRER, Ernst, “L’unité dans l’œuvre de Rousseau”, in *Pensée de Rousseau*, pp. 41-66, p. 45.

<sup>3</sup> SHKLAR, Judith, *Men and Citizens: A Study of Rousseau’s Social Theory*. Cambridge, Cambridge University Press, 1969, p. 45.

permanecendo fiéis ao contexto, mas existem dois tipos de contexto: o *histórico* do autor e o *teórico* do intérprete.

Na recente historiografia, estabelecida principalmente pela Escola de Cambridge, emergiu uma oposição interna à história das doutrinas políticas que contrapõe “textualistas” e “contextualistas”. Segundo o representante da tradição *republicana* Quentin Skinner, os “textualistas” tratam os textos como a expressão de ideias e problemas “eternos” em vez de actos de sujeitos históricos. O texto tira as próprias razões do contexto *social* que nos dá a motivação do autor e esta é reconstruída plena e finitamente no *contexto discursivo* através dos “léxicos” e das “retóricas”. No entanto, a reconstrução filosófica aparece tanto mais contemporânea quanto útil à consciência da actualidade, e é tão mais útil quanto mais evita homogeneizar o passado ao presente. A reconstrução da *acção* é o elemento que distingue a filosofia que reconhece a irreduzível diferença histórica e a identidade puramente conceptual entre os problemas. Se a filosofia aspira a ser ciência é porque podemos ter a esperança de adquirir uma perspectiva pela qual podemos encarar também o nosso ponto de partida de uma forma mais autocrítica.

Tudo isto deve ser integrado na denominada “fusão de horizontes”, não só em obediência ao critério hermenêutico gadameriano, quanto pelas sugestões que chegam do debate americano entre os teóricos liberais e os comunitários. O conhecimento político é “prospectivo” e conhece-se politicamente *dentro* da comunidade na qual se é formado e que acaba por se querer e dever formar. O horizonte teórico do intérprete funde-se não só com o do autor e o seu contexto histórico, mas também com o contexto prático do destinatário. O destinatário ideal típico, que para nós varia no âmbito *democrático* da acção, constitui a moldura normativa dos actores sociais e, portanto, também dos teóricos. A teoria normativa introduz uma ideia *bipolar* da acção política e cognitiva: não é somente a construção teórica de uma ordem bem projectada, mas também querida e consabida por uma comunidade científica.

Depois do ensinamento republicano, que vem de Maquiavel e do próprio Rousseau, as instituições políticas servem para corrigir os vícios dos povos. Neste sentido, ao contexto efectivo da discussão filosófica pertence inclusive o destinatário do acto cognitivo. Enquanto os teóricos anglo-saxónicos se apoiam, na sua desmontagem analítica dos conceitos políticos, numa sólida tradição de ética pública liberal que depois restitui-a às expectativas do destinatário, para o estudioso português, portanto, de um

país onde o realismo nem sempre esteve ao serviço de um destinatário liberal e onde existe um grave *deficit* da teoria normativa pública, o objectivo do conhecimento acaba por ser a utilização dos resultados do conhecimento não pelo que racionalmente valem, mas pelo que retoricamente rendem.

É de notar que a expressão “história das doutrinas políticas” é insatisfatória, pois o termo “doutrina” sublinha principalmente os aspectos “operativos” em oposição à abstracta “teoria” política. Mesmo reconhecendo os perigos de um puro uso teórico do cânone reconhecido dos clássicos, que deixa de fora as motivações efectivas das acções, é necessário ter em conta o perigo de sinal oposto que reduz o uso teórico a uma erosiva avaliação realista de ideias como as de “república”, “cidadania” e “democracia”. É pela força da sua valência como parte da ciência política, através da instância de uma cadeia de raciocínios coerentes normalizada pelo princípio da Justiça, que os conceitos políticos têm uma natureza estrutural e duradoura. Se incluirmos o plano da política no conceito de *acção*, é preciso clarificar qual o tipo de acção de que se trata, mas a satisfação de um conceito realista da *política* não pode entrar em antítese com o conceito normativo de *democracia*.

O conhecimento é um acto estratégico que faz parte da competição para o poder, ou então é um acto neutro que visa à persuasão e ao consenso? Este conhecimento coloca em tensão o conceito *moderno* de democracia e o carácter “polémico” da política e, portanto, a ambígua realidade do poder. Com o realismo que guia o parcelamento dos saberes, perdeu-se frequentemente a complexidade normativa dos conceitos. As noções democráticas de “consenso”, “participação”, “associação” e “cidadania” parecem, sob o perfil normativo, débeis perante os conceitos da doutrina do Estado como “poder”, “ordenamento” e “comando” inaugurados pelos primeiros teóricos da ciência política moderna. Parece óbvio que num sistema democrático falta a ideia de uma ciência política que coincida por inteiro com a persecução do poder, mas em que a teoria do poder não tenha um lugar privilegiado em relação ao conceito democrático de consenso.

O que existe de paradoxal no conceito realista da política é que a acção influente opera nos comportamentos políticos como uma estratégia de *arcana imperii*, em antítese com os princípios do sistema democrático que impõem a maximização da transparência e a publicidade dos actos. Nestas condutas teóricas emerge a diferença entre “a política *realista* do político” e a “política *normativa* do cidadão” assinalando na teoria

democrática, que se inicia com Rousseau, o paradoxo de uma acção política dividida entre a realidade do ser e o valor do dever ser, ou seja, em constante tensão entre um ideal eticamente verdadeiro e politicamente impraticável.

Actualmente, a realidade à qual se dirigem as instituições políticas tornou-se problemática. O sistema “continental” do saber é atravessado por um processo que caracteriza a “crise da política”, tanto da política absoluta tendente a modelar a sociedade, como da política mínima que deixa a estrutura do poder tal como emerge das condutas sociais. Desta zona ética, a filosofia política parece, na prática, precipitar-se numa actividade de segunda ordem, quando é teoricamente a actividade humana por excelência. É a crise da equação moderna entre a *política* e o *Estado* que faz coincidir a política com a *ratio* da pessoa abstracta do Estado e impossibilita a sua restituição de forma transparente aos sujeitos da sociedade civil democrática. Hoje a densidade da política depende da sua deslocação à subjectividade democrática colectiva.

Parece aberta a diferença entre o objecto da “ciência política” dos politólogos, que é a política realista, e a instância democrática de maximizar o consenso da qual se ocupa a ciência política dos filósofos. A ciência produz uma noção da “política” que é cada vez mais realista e quanto mais é *especializada* e realista menos é prospectiva. A política, num sistema democrático, deve fundamentar-se num *ethos comum*, enquanto a ciência fornece um conceito cada vez mais especializado da realidade do poder político. Deste ponto de vista, pode até falar-se de uma dialéctica erosiva entre o procedimento da especialização e a promoção axiológica de princípios comuns.

A “política” da ciência política tem por objecto os fenómenos, as estruturas ou os comportamentos políticos, e os conceitos são analisados na sua dimensão positiva, com a consciência da acção estrategicamente dirigida a adquirir poder sobre os homens. Não se trata de uma acção que *integra* os indivíduos na comunidade de um ideal democrático, mas cuja acção exerce uma *influência* imediata sobre os homens. Parece óbvio que o interesse democrático em política não pode contentar-se com o tipo de acção próprio da política das chancelarias, cujo objectivo é o aumento do poder dos governantes, mas deve centrar-se no tipo de acção que visa a maximização do consenso democrático dos cidadãos. Não se trata de um qualquer consenso, mas de um processo consensual instituído numa dimensão qualitativamente partilhada. Deste ponto de vista, a “política” torna-se num interesse comum que tem a sua verificação numa relação entre os



especialistas e os cidadãos no quadro de valores democráticos comuns e é essencialmente o lugar do consenso e não da *eficácia*.

Certo é que a promoção normativa do princípio democrático de legitimação parece gozar, na actual organização dos saberes, de pouca vantagem institucional. De facto, a ciência política afirma-se num juízo institucionalizado, ainda produzido pela identificação “continental” entre o *Estado* e a *política*. Esta tem como pressuposto pré-democrático um sistema de saber que talvez ainda não se tenha esgotado e não uma sociedade aberta à qual se responderia publicamente, mas numa deontologia profissional que se move segundo o ponto de vista do poder. O lugar dos princípios do direito político não reside nas instituições, no corpo dos cidadãos, mas no campo da classe política. Se a política tem a ver com a ética, é porque o bem vem ordenado institucionalmente: o mandato inclui também o delegar daquilo que é o bem em política. O destinatário do poder como figura institucional é um princípio *de facto* assente, faltando o princípio normativo da justificação *de jure* da organização democrática do poder. Talvez por isso Rousseau tenha escrito acerca do fundamento democrático normativo do *Contrato Social* que é “uma obra para todos os tempos”<sup>4</sup>.

A recomposição da acção estratégica e dos princípios éticos nos governantes é um princípio do Estado de Direito, bem como a concepção de que a legitimação democrática seja pública e não de corporação. Os governantes devem ser julgados por leis comuns e não por princípios criados por eles próprios. A auto-referência absoluta caracteriza a teoria corporativa das *elites*, mas não o sistema democrático que só pode ser compatível com uma elite de serviço e não uma elite de comando. Neste sentido, a tematização da capacidade de “juízo político” permanece parte essencial da política num sistema democrático e, portanto, pressupõe as necessárias disciplinas. Nos países anglo-saxónicos são indicadas na *Political Theory*, na *Moral Theory*, esta não distinta da *Philosophy of Law*, ou seja dos *Rights*.

A teoria rousseuniana da democracia parece longínqua daquela que entendemos hoje, pelo facto de que também dissociamos o conhecimento político da consciência moral. Encaramos a política segundo o hábito profissional da actual especialização do saber, ou seja, do ponto de vista do que é empiricamente acertado, processualmente

---

<sup>4</sup> Lettre à Rey du 7 novembre 1761, *Correspondance générale de J.-J. Rousseau*, edição Théophile DUFOUR e P.-P. PLAN. Paris, Armand Colin, 1924-1934, vol. VIII, p. 98.

praticável e utilitariamente sustentável, e descuramos a exploração do que é considerado moralmente *justo*. Rousseau parte do ponto de vista da conservação e da deterioração da *identidade* pessoal. O efeito negativo da sociedade sobre o indivíduo pede um juízo nas condutas políticas em relação à *condição humana*.

Na bibliografia rousseauiana muitos são os pontos controversos, mas um ponto parece consolidado e fora de discussão: que todos sejamos obrigados a obedecer a leis quando têm raízes consensuais. Enquanto os politólogos reconhecem a insuficiência, sob o perfil da praticabilidade, das teorias do *Contrato Social*, aos filósofos políticos parece ser ainda inatacável a formulação do princípio da legitimação democrática inaugurado por Rousseau. A teoria da “vontade geral” tem raízes em dois pontos sólidos: o ideal de autonomia pessoal e o da cidadania. Ainda recentemente Shklar chamou a atenção para o facto de Rousseau ter sido “o inventor do moderno modelo do perfeito cidadão na ideal república democrática”<sup>5</sup>.

Este aspecto deve levar a reconsiderar a uma justa luz o contributo dos teóricos políticos na construção do conceito moderno de liberdade política e perante os críticos da *modernidade* procuraremos sublinhar o valor do ideal *democrático* da individualidade. Segundo Hegel, a modernidade caracteriza-se pela emergência da subjectividade e Rousseau desvenda — como nota também Hannah Arendt<sup>6</sup> — uma componente essencial da modernidade. Pelo contrário, para Leo Strauss<sup>7</sup>, e para uma parte do pensamento católico, a subjectividade faz parte da funesta substituição do bem comum pelo bem individual, da primazia dos direitos sobre os deveres, e Rousseau parece-lhes um filho bastardo da destruição moderna da política clássica. Mas não se pode ser democrático e anti-moderno.

---

<sup>5</sup> SHKLAR, Judith, *American Citizenship*. Harvard, Harvard University Press, 1991, p. 12.

<sup>6</sup> ARENDT, Hannah, *A Condição Humana (The Human Condition)*, Chicago, University of Chicago Press, 1958), tradução de Roberto RAPOSO. Lisboa, Relógio d'Água Editores, 2001, p. 53: «O primeiro eloquente explorador da intimidade — e, até certo ponto, o seu teorizador — foi Jean-Jacques Rousseau. O indivíduo moderno e os seus intermináveis conflitos, a sua incapacidade de sentir-se à vontade na sociedade ou de viver completamente fora dela, os seus estados de espírito em constante mutação e o radical subjectivismo da sua vida emocional nasceram dessa rebelião do coração. Não há dúvidas quanto à autenticidade da descoberta de Rousseau, por mais duvidosa que seja a autenticidade do indivíduo que foi Rousseau».

<sup>7</sup> STRAUSS, Leo, “L'intention de Rousseau”, in *Pensée de Rousseau*. Paris, Éditions du Seuil, 1984, pp.67-81. Para uma reconstrução crítica cf. PIPPIN, R. B., *The Modern World of Leo Strauss*, in “Political Theory”, vol. 20, 3, 1992, pp. 448-472; sobre Rousseau p. 458 ss.

Contra a acusação tanto de subjectivismo como de anti-liberalismo, Riley afirma que “a generalidade [em Rousseau] é inimiga do particular, não do individualismo”, e exprime “uma tradição hostil ao *amour-propre*, não aos indivíduos deliberativos”<sup>8</sup>. Aliás, Rousseau não se encontra em relação problemática com a modernidade: há um aspecto em que, não de forma diferente de como mais tarde farão Tocqueville e Mill, hostiliza em nome do valor da autonomia do indivíduo o perigo da sua uniformização pela sociedade. O indivíduo é tematizado como “sujeito” político, ou seja, não mais enquanto súbdito, mas como “cidadão”, capaz de liberdade pública e privada.

O objectivo deste estudo é a persecução de uma boa interpretação do pensamento político de Rousseau. O critério é o da fidelidade textual, ou seja, de uma reconstrução interna dos conceitos e dos problemas, segundo uma indicação de Kant. Referia Kant que “as afirmações, tantas vezes mal compreendidas e na aparência contraditórias do célebre J-J. Rousseau, podem ser colocadas de acordo entre si e com a razão”<sup>9</sup>. Kant coloca no centro da sua filosofia prática o ideal democrático de autonomia herdado de Rousseau.

Tentaremos indagar como os conceitos da política moderna foram transformados pela teoria de Rousseau. O nexó político entre os conceitos é investigado nas diversas esferas pertencentes ao indivíduo enquanto membro social: o estatuto da propriedade, a soberania democrática e o Estado de Direito. No conceito de “cidadania democrática” são pressupostos níveis de identificação colectiva, que determinam como a ligação com a sociedade pode ser condicionada sem que a liberdade do indivíduo sofra com isso, mas sem entrar em tensão de tal modo que o sistema social se desmorone. O desenvolvimento da cidadania como sentido de *pertença comum* é a condição necessária da gerência do conflito num regime democrático, condicionando a um sistema de direitos e deveres o *ethos* público do Estado fundado no ideal de autonomia.

Do ponto de vista *metodológico* o estudo comporta uma ampliação para além dos textos estritamente políticos. O pensamento político de Rousseau é fundado no contexto sócio-político dos *Discours* e das obras extra-políticas. Não se pode compreender o *Contrato Social* como “um tratado pseudo-jurídico sistemático”, porque na sua base

---

<sup>8</sup> RILEY, Patrik, *The General Will. The Transformation of the Divine into the Civic*. Princeton-New Jersey, Princeton University Press, 1986, p. 250.

<sup>9</sup> KANT, Immanuel, *Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine* [1786], in *La Philosophie de l'histoire*, trad. S. PIOBETTA e “Avertissement” de Jean Nabert. Paris, Aubier-Montaigne, 1947, p.161.

existe a forma de conceber a realidade como se fosse dada não somente como uma reflexão intelectual isolada, mas numa perspectiva contextual. “Escrevi sobre diversos assuntos — declara Rousseau na *Lettre à Christophe de Beaumont* — mas sempre com os mesmos princípios, a mesma moral, a mesma crença e segundo as mesmas opiniões”<sup>10</sup>.

A reflexão de Rousseau sobre a filosofia política afirma-se pela coexistência de três problemáticas distintas, interrogando-se sobre a sua complementaridade. Cada uma destas três dimensões da sua reflexão contribui para colocar e esclarecer a questão fundamental da política, a saber, as condições de possibilidade da autonomia na ordem política democrática, e é na articulação destes três domínios que Rousseau funda a possibilidade da solução do problema político.

O primeiro destes domínios é objecto de um estudo que Rousseau indica como uma “História natural Moral e Política”<sup>11</sup> da humanidade, ou ainda “o estudo histórico da moral”<sup>12</sup>, quer dizer, uma teoria da sociedade a partir do seu fundamento pré-político. O segundo domínio refere-se aos “princípios do direito político” e implica a fundação da teoria do Estado no princípio da soberania democrática. O terceiro domínio designa a “economia política”<sup>13</sup> e consiste na teoria do governo e das formas de governo. Para ser mais exacto, a teoria da sociedade deve entender-se no sentido de uma teoria da constituição pré-política do laço social; a teoria do Estado deve conceber-se como uma teoria da constituição do corpo social em corpo político e os “princípios do direito político” fundam a legitimidade da democracia como a única forma de regime político conforme à essência da natureza humana; a teoria do governo deve ser tomada no sentido de uma teoria do exercício concreto do poder ou uma “arte política”.

Neste estudo analisamos os aspectos mais importantes e problemáticos do pensamento político de Rousseau em cinco capítulos. O primeiro capítulo concerne a

---

<sup>10</sup> *Lettre à Christophe de Beaumont*, O. C., IV, p. 928.

<sup>11</sup> *Discours sur l'inégalité*, O. C., III, Nota X, p. 214. Rousseau designa deste modo o inquérito antropológico relativamente à sociedade: mas não se trata de três estudos distintos que se sobreporiam uns aos outros, mas de um estudo simultaneamente natural, moral e político.

<sup>12</sup> *Confessions*, O. C., I, IX, p. 404: «Il y avait treize à quatorze ans que j'en avais conçu la première idée [mes *Institutions politiques*]. Depuis lors, mes vues s'étaient beaucoup étendues par l'étude historique de la morale».

<sup>13</sup> *Discours sur l'Économie Politique* é o artigo escrito por Rousseau para a *Encyclopédie* de Diderot, cujo conteúdo é uma teoria do governo. Cf. O. C., III, p. 244: «Je [les] prie de bien distinguer [...] *l'économie publique* dont j'ai à parler, et que j'appelle *gouvernement*, de l'autorité suprême que j'appelle *souveraineté*; distinction qui consiste en ce que l'une a le droit législatif, et oblige en certains cas le corps même de la nation, tandis que l'autre n'a que la puissance exécutrice, et ne peut obliger que les particuliers».

teoria antropológica de Rousseau do ponto de vista religioso, político e científico; o segundo versa sobre a teoria da sociedade, inaugurando um modo original de inquérito genealógico acerca do fenómeno do poder e da propriedade; o terceiro visa fundar o Estado moderno sobre a teoria da soberania popular como o princípio constitutivo da autoridade política e o objecto da nova formulação do contrato social é a fundação da soberania democrática; o quarto capítulo concerne o conceito de “vontade geral” sobre o qual assenta todo o edifício político do *Contrato Social*, visando lançar luz sobre um dos conceitos mais importantes e complexos do pensamento político ocidental; e o quinto capítulo analisa o conceito de governo segundo o qual Rousseau pretende dar uma operatividade concreta aos princípios do *Contrato* pela articulação da teoria da soberania com o poder executivo.

Finalmente, o estudo faz um balanço da doutrina política de Rousseau à luz dos recentes desenvolvimentos da ciência política moderna e contemporânea sobre o conceito de democracia.

## **PRIMEIRA PARTE**

### **OS PRINCÍPIOS DA CIÊNCIA POLÍTICA DE ROUSSEAU**

## CAPÍTULO I

### A ANTROPOLOGIA DE ROUSSEAU E O PRINCÍPIO DA BONDADÉ NATURAL DO HOMEM

Todas as investigações de Rousseau estão centradas em torno do homem, a tal ponto que o homem que lhe interessa não é o homem criado à imagem de Deus, ou o homem como ser animal entre as outras espécies animais, não é mesmo o homem enquanto homem, mas o homem na cidade, isto é, enquanto ser político *par excellence*.

Os diversos estudos sobre psicologia geral<sup>1</sup>, sobre psicologia social<sup>2</sup>, sobre antropologia social<sup>3</sup>, sobre etnologia<sup>4</sup>, e mesmo sobre antropologia física<sup>5</sup>, atestam a riqueza dos pontos de vista de Rousseau sobre os diferentes aspectos da antropologia. As diferentes obras do autor, mesmo quando não se debruçam directamente sobre a natureza do homem, visam promover sempre uma concepção da natureza humana. Quando, por exemplo, Rousseau procede à crítica da civilização no *Discurso sobre as ciências e as artes*, não faz outra coisa senão proclamar que, pela sua natureza, o homem está destinado ao Dever: “a Ciência, escreve Rousseau na sua resposta a Estanislau, por muito bela, muito sublime que seja, não é de todo feita para o homem; ele tem o espírito demasiado limitado para aí fazer grandes progressos e demasiadas paixões no coração para não fazer dela senão um mau uso; é suficiente para o homem estudar os seus deveres, e cada um recebeu todas as luzes que é necessário para este estudo”<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> «[Rousseau] a signalé et commencé à explorer presque toutes les voies de la psychologie moderne. [...] Il a ouvert la voie à Kant, à Itard, à Maine de Biran et, par-delà, aux courants génétiques et subjectivistes des environs de 1900» (CHATÉAU, Jean e outros, *Les grandes psychologies modernes*, Bruxelles, Mardaga, 1977, p. 136).

<sup>2</sup> «Le *Discours sur l'origine de l'inégalité* apparaît [...] comme une réserve quasi inépuisable d'épigraphes pour les divers chapitres d'un traité contemporain de psychologie sociale». (STOETZEL, Jean, *La psychologie sociale*, Paris, Flammarion, 1963, p. 14).

<sup>3</sup> Cf. MERCKEN-SPAAS, Godelieve, “The Social Anthropology of Rousseau's *Émile*”, in *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, Vol. CXXXII, 1975, pp. 137-181.

<sup>4</sup> Cf. LÉVI-STRAUSS, Claude, *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris, P.U.F., 1962, pp. 142-147; «Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme», in *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, pp.45-56.

<sup>5</sup> Cf. WOKLER, Robert, “Perfectible Ages in Decadent Cultures: Rousseau's Anthropology Revisited”, in *Daedalus*, Outubro 1978, pp. 107-134; FRAYLING, Christopher e WOKLER, Robert, “From the Orang-Utan to the Vampire: Towards an Anthropology of Rousseau” in *Rousseau after two hundred years*, ed. R. A. LEIGH, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, pp. 109-124.

<sup>6</sup> O.C., III, pp. 36-37.

O *Segundo Discurso*, que examina a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens, mostra-nos que estes problemas não podem receber solução satisfatória senão mediante uma concepção adequada da natureza humana. É o que Rousseau afirma logo no início do Prefácio do *Discurso sobre a Desigualdade*:

“Encaro o assunto deste Discurso como uma das questões mais interessantes que a filosofia possa propor e, infelizmente para nós, como uma das mais espinhosas que os filósofos possam resolver: pois como conhecer a fonte da desigualdade entre os homens, se não se começa por os conhecer em si mesmos?”<sup>7</sup>

O último parágrafo do mesmo Prefácio consagra a importância da antropologia para todas as “investigações políticas e morais”:

“Sem o estudo sério do homem, das suas faculdades naturais e dos seus desenvolvimentos sucessivos, não se chegará jamais a fazer estas distinções [entre as relações exteriores e a base dos estabelecimentos humanos] e a separar na actual constituição das coisas o que fez a vontade divina do que a arte humana pretendeu fazer”<sup>8</sup>.

O *Contrato Social*, obra que formula os princípios do direito político, estabelece a conexão entre a política e a antropologia: “Pretendo indagar, escreve Rousseau, se na ordem civil pode haver alguma regra de administração legítima e segura, tomando os homens tais como são, e as leis tais como podem ser”<sup>9</sup>.

Quanto ao *Emílio*, o objectivo antropológico é dominante e, segundo a confissão de Rousseau, esta intenção confere a verdadeira significação de toda a obra: “O *Emílio* em particular, este livro tão lido, tão pouco entendido e tão mal apreciado não é senão um tratado da bondade original do homem”<sup>10</sup>. Respondendo antecipadamente àqueles que lhe formulam a objecção de ter feito um romance no *Emílio*, Rousseau especifica claramente que o homem é o objecto da sua obra: “Se digo o que é necessário fazer, digo o que se deve dizer, importo-me muito pouco de ter escrito um romance. É um romance

---

<sup>7</sup> O.C., III, p. 122: «La plus utile et la moins avancée de toutes les connaissances humaines me paraît être celle de l'homme, et j'ose dire que la seule inscription du Temple de Delphes contenait un précepte plus important et plus difficile que tous les gros livres des Moralistes. Aussi je regarde le sujet de ce Discours comme une des questions les plus intéressantes que la Philosophie puisse proposer, et malheureusement pour nous comme une des plus épineuses que les Philosophes puissent résoudre: car comment connaître la source de l'inégalité parmi les hommes, si l'on ne commence par les connaître eux mêmes?».

<sup>8</sup> *Idem*, p. 127: «Or sans l'étude sérieuse de l'homme, de ses facultés naturelles, et de leurs développements successifs, on ne viendra jamais à bout de faire ces distinctions, et de séparer dans l'actuelle constitution des choses, ce qu'a fait la volonté divine d'avec ce que l'art humain a prétendu faire».

<sup>9</sup> *Idem*, p. 351.

<sup>10</sup> O.C., I, p. 934.



demasiado belo, o da natureza humana”<sup>11</sup>. Rousseau funda a partir da antropologia os problemas da sociedade, da política, da educação e mesmo o problema de Deus.

Que as diversas obras de Rousseau estejam centradas no homem, não é de admirar da parte daquele para quem “o verdadeiro estudo é o da condição humana”<sup>12</sup>. O reconhecimento desta motivação própria de Rousseau permite dizer que aquilo a que o seu espírito mais se atém num sistema de pensamento, quer este sistema seja de carácter religioso, filosófico ou científico, é a imagem do homem, a concepção da sua natureza e do seu destino.

Rousseau, pelas suas leituras e ao longo da sua meditação, discerniu que as antropologias que pôde conhecer não ofereciam uma imagem verdadeiramente satisfatória do homem. Rousseau verificou, em pleno Iluminismo, que a sua época pode orgulhar-se de ter acumulado muitos conhecimentos humanos, mas o estudo do homem ainda que seja “o mais útil” é, não obstante, “o menos avançado de todos os conhecimentos humanos” e “o que nos é precisamente menos conhecido é o que nos importa mais conhecer, a saber, o homem”<sup>13</sup>. Rousseau atribui este retardamento no conhecimento do homem ao fracasso das antropologias anteriores e da sua época quanto à verdadeira concepção da natureza do homem e dos seus fins.

Mas, preliminarmente, importa determinar quais são estas antropologias, o que implica uma escolha quanto às múltiplas concepções que Rousseau pode ter encontrado entre os autores antigos, modernos e contemporâneos. Esta escolha será efectuada em função de uma dupla limitação:

— ter-se-á em conta sobretudo as concepções que Rousseau aborda anteriormente e até à publicação do seu *Discurso sobre a Desigualdade* (1755) e acerca das quais manifesta uma constante oposição ou uma grande admiração;

— negligenciar-se-ão as concepções posteriores à publicação do *Segundo Discurso*, como por exemplo, a concepção de d’Helvetius, sobre a qual Rousseau começa a debruçar-se a partir do fim do ano de 1758, secundada por d’Holbach, La Mettrie, etc., e de cuja crítica Rousseau dá conta na *Profession de foi du Vicaire Savoyard* e que,

---

<sup>11</sup> O.C., IV, p. 777.

<sup>12</sup> O.C., IV, p. 252.

<sup>13</sup> O.C., IV, p. 1092.

*grosso modo*, é a posição defendida pelos materialistas e empiristas na senda de Locke e, posteriormente, de Condillac.

Tendo estabelecido esta dupla limitação, acabamos por reter as seguintes três antropologias, sobre as quais Rousseau se debruçou ao longo de toda a sua obra: a antropologia cristã, a antropologia de Hobbes e a de Buffon. Estas concepções correspondem aos três domínios fundamentais de análise antropológica: a religiosa, a filosófica e a científica. Cada um destes domínios fundamentais esgota uma virtualidade de análise que, anteriormente ou na época de Rousseau, se apresentavam como uma das alternativas decisivas na abordagem religiosa, filosófica ou científica do homem e a crítica de cada uma delas permite, no seu conjunto, a delineação da alternativa esboçada por Rousseau na sua caracterização antropológica do homem.

A escolha da antropologia cristã justifica-se não só pela formação religiosa de Rousseau, mas sobretudo pela sua crítica constante da doutrina do pecado original e pela radicalidade com que se opõe a uma antropologia que assenta num dogma que “explica tudo exceptuando o seu princípio, e é este princípio que se trata de explicar”<sup>14</sup>.

Em *Le verger de Madame de Warens*, Rousseau enumera os grandes nomes da filosofia moderna a que se dedicou e esta lista está longe de ser exaustiva<sup>15</sup>, mas o estudo da antropologia de Hobbes impõe-se na medida em que o que caracteriza o seu pensamento é o confronto constante com o autor do *Leviathan*, e este confronto permite a compreensão do essencial da concepção do homem segundo Rousseau.

Finalmente, a terceira antropologia é de ordem científica e o maior representante deste domínio no tempo de Rousseau é Buffon. Esta escolha é ademais sugerida pelo próprio Rousseau que não hesitou em considerar este naturalista como o guia das suas especulações na altura em que redigiu o *Discurso sobre a Desigualdade*<sup>16</sup>.

Rousseau reconhece que foi particularmente sensível aos assuntos de religião<sup>17</sup>. As *Confissões* ensinam-nos que Rousseau, pela sua educação, esteve sempre ligado ao culto

---

<sup>14</sup> O.C., IV, p. 939.

<sup>15</sup> O.C., II, p. 1128.

<sup>16</sup> O.C., III, p. 195, Nota II.

<sup>17</sup> O.C., I, p. 62: «Ainsi quand j’ai dit qu’il ne fallait point parler aux enfants de religion, si l’on voulait qu’un jour ils en eussent, et qu’ils étaient incapables de connaître Dieu, même à notre manière, j’ai tiré mon sentiment de mes observations, non de ma propre expérience: je savais qu’elle ne concluait rien pour les autres. Trouvez des J. J. Rousseau à six ans, et parlez-leur de Dieu à sept, je vous répons que vous ne courez aucun risque».

da sua cidade natal e que os seus conhecimentos de calvinismo se reforçaram pela leitura das obras teológicas durante o período de aprendizagem em Genebra de 1724 a 1728. Assim, quando da sua fuga da cidade natal aos dezasseis anos, “é bem um filho de Calvino que abandona a cidade”<sup>18</sup>.

Todavia, na formação religiosa de Rousseau, ao período calvinista sucede um período católico. Este segundo período decorre de 1728 a 1737, e é marcado pela conversão ao Catolicismo e por uma longa estadia em Charmettes, ao pé de Madame de Warens, uma nova convertida. Contudo, o pensamento teológico católico não é desconhecido de Rousseau, mesmo antes da sua conversão. No seu *Essai sur les lectures de J.-J. Rousseau*, Marguerite Richebourg cita uma longa lista de obras lidas por Rousseau, entre as quais se contam o *Discours sur l’histoire universelle*, a *Exposition de la foi catholique* de Bossuet e os tratados teológicos católicos de todo o género<sup>19</sup>.

Num estudo recente, Anne Srabian de Fabry demonstrou, contra a maioria dos intérpretes de Rousseau, que se limitam a notar as divergências entre Rousseau e São Paulo, a sua influência sobre Rousseau<sup>20</sup>. Assim, a par da leitura de São Paulo, Rousseau leu também Santo Agostinho e a esmagadora maioria dos autores católicos.

Tal como a teologia protestante, a teologia católica ortodoxa da época admite que a natureza humana passou por dois estádios. O primeiro é o de Adão e Eva antes da transgressão da lei imposta por Deus. Este estado é de inocência e também de felicidade, pois “Deus deve a si mesmo o de tornar a sua imagem feliz”<sup>21</sup>. Para Santo Agostinho, a felicidade dos primeiros homens é caracterizada pela harmonia, pela ausência de todo o conflito e de toda a contradição no homem: “No paraíso terrestre, havia entre o corpo e a alma uma harmonia perfeita. O homem estava então plenamente unificado, a carne

---

<sup>18</sup> MASSON, Pierre-Maurice, *La religion de J.-J. Rousseau*, t. I, Paris, Hachette, 1916, p. 316. Cf. STAROBINSKI, Jean, “J.-J. Rousseau et les pouvoirs de l’imaginaire” in *Revue internationale de Philosophie*, nº 51, 1951, Fasc. 1, p. 49: «Respirer l’air de Genève, c’est respirer la conviction de la chute originelle».

<sup>19</sup> RICHEBOURG, Marguerite, *Essai sur les lectures de J.-J. Rousseau*, Genève, A. Jullien, 1934, pp.28-29.

<sup>20</sup> FABRY, Anne Srabian de, *Jeux de miroirs, Saint Paul, La Fontaine, Genet et J.-J. Rousseau*, Sherbrooke, Naaman, 1977, p. 55. No estudo consagrado à “imitação de São Paulo, ou as vidas paralelas de São Paulo e J.-J. Rousseau”, a autora mostrou o paralelismo entre o santo apóstolo e J.-J. Rousseau, aos níveis biográfico, filosófico e formal.

<sup>21</sup> BOSSUET, *Discours sur l’histoire universelle*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p. 155.

submetida ao espírito, como o espírito submetido a Deus. Nenhuma revolta dos instintos contra a vontade, nenhuma revolta do corpo contra a alma”<sup>22</sup>.

O pecado de Adão desencadeia a exclusão da humanidade primitiva deste estágio de inocência e felicidade. Esta exclusão tem como consequência a queda da natureza humana num estado de corrupção que não se limita a Adão e Eva, mas que se transmite à sua posteridade.

A esta doutrina do pecado original, a teologia de Calvino acrescenta a da predestinação. Entende-se por essa doutrina o facto de que cada homem está, no estado actual de queda, predestinado a ser salvo ou condenado. A sua salvação ou condenação não depende do homem, porque não é doravante livre: o pecado de Adão tem como consequência desastrosa que a sua vontade está inteiramente cativa dos laços do pecado.

Todas estas teses são expostas de forma concisa no *Catéchisme* de Calvino, catecismo oficial da Igreja reformada na época de Rousseau e na *Confession de foi* dita de La Rochelle.

O pecado original corrompe a natureza humana em todos os homens, sem excepção. Pelo pecado de Adão, os homens tornaram-se maus; perdendo a sua inocência e a sua felicidade originais, perdem ao mesmo tempo a liberdade de se regenerar perante Deus, de quem somente pode vir a salvação. O valor da acção não depende do homem, mas da graça de Deus<sup>23</sup>.

Assim apresentadas, as teses calvinistas convergem com as do catolicismo em mais de um ponto. Contudo, permanecem entre ambos grandes diferenças. O pensamento calvinista não vê senão baixeza e corrupção na natureza humana depois do pecado original. Pelo contrário, a ortodoxia católica da época não recusa, apesar de tudo, um fundo de grandeza humana<sup>24</sup>, de que é testemunha a autonomia da liberdade humana compreendida como o poder de escolha entre o bem e o mal.

---

<sup>22</sup> RONDET, Henri, “L’anthropologie religieuse de Saint Augustin”, in *Essais sur la théologie de la grâce*, Paris, Beauchesne, 1964, p. 14.

<sup>23</sup> CALVIN, Jean, *Le Catéchisme de Genève*, Paris, ed. «Je Sers», 1924, p. 151: «Nous croyons que de cette corruption et condamnation générales, où tous les hommes sont plongés, Dieu retire ceux que, en son conseil éternel et immuable, il a élus par sa seule bonté et miséricorde, en Nôtre-Seigneur Jésus-Christ, sans considération de leurs œuvres, laissant les autres dans cette même corruption et condamnation, pour démontrer en eux sa justice, comme dans les premiers, il fait luire les richesses de sa miséricorde».

<sup>24</sup> «Si grande nature soit-elle, l’âme a pu être altérée, parce qu’elle n’est pas la nature souveraine; mais toute altérée qu’elle soit, parce qu’elle est capable de la nature souveraine, et peut en devenir participante, c’est une grande nature» (Santo AGOSTINHO citado in *Dictionnaire de théologie catholique*, publicado sob a direcção de A. VACANT e MANGENOT, t. XII/1, Librairie Letouzey et Ané, 1933, p. 400).

Não cabe aqui comentar as divergências que separam os dois pensamentos teológicos, o calvinista e o católico, mas referir que nestas antropologias Rousseau encontra a mesma tese básica referente ao mal na existência humana. Quer seja protestante ou católica, a antropologia religiosa afirma sempre que o mal, sob todas as formas, provém da natureza humana e que esta natureza é essencialmente má em virtude do pecado original.

Rousseau rejeita esta antropologia religiosa ao fazer a crítica da doutrina do pecado original. Ao longo das suas obras, da *Memoire à M. de Mably*, aos *Dialogues*, ao *Émile ou de l'éducation*, passando pela sua *Lettre à Christophe de Beaumont*, bem como nas *Lettres écrites de la montagne*, não cessou de a combater.

A crítica do dogma do pecado original é preparada por toda uma corrente do pensamento teológico, tanto calvinista como católico, mas a influência dos filósofos modernos foi decisiva na recusa de Rousseau desta concepção. De Bayle aos Enciclopedistas, estabeleceu-se uma tradição de crítica da Bíblia e dos dogmas do Cristianismo. Os Enciclopedistas, em particular, “atacam certas teses augustinianas sobre os efeitos do pecado original”<sup>25</sup>.

Todas estas influências preparam a dura crítica ao dogma do pecado original que Rousseau dirigiu na sua *Lettre à Christophe de Beaumont* em resposta ao *Mandamento* do Arcebispo de Paris. Em primeiro lugar, Rousseau contesta a autoridade escriturária do dogma. Não é certo, segundo Rousseau, que este dogma seja o ensinamento original do Evangelho: «Il s'en faut bien, selon moi, que cette doctrine du péché originel, sujette à des difficultés si terribles, ne soit contenue dans l'Ecriture ni si clairement ni si durement qu'il a plu au rhéteur Augustin et à nos théologiens de la bâtir»<sup>26</sup>.

Rousseau acrescenta que esta construção dos teólogos contradiz a “justiça e a bondade do Ser supremo”. Deus não pôde criar “tantas almas inocentes e puras, expressamente para as juntar a corpos culpados, para lhes fazer contratar a corrupção moral, e para as condenar a todas ao inferno, sem outro crime senão esta união que é a sua obra”<sup>27</sup>.

---

<sup>25</sup> GAUDEL, A., “Péché originel”, in *Dictionnaire de théologie catholique*, ob. cit., p. 558.

<sup>26</sup> O.C., IV, pp. 937-938.

<sup>27</sup> O.C., IV, p. 938.

O Cristianismo ensina ainda que a Criação do homem é um efeito da bondade de Deus. Rousseau reconhece a bondade como atributo divino e, do seu ponto de vista, a bondade é mais essencial que o poder (*puissance*) para definir Deus: “De todos os atributos da divindade toda-poderosa, a bondade é aquele sem o qual se pode menos concebê-la”<sup>28</sup>.

O reconhecimento deste atributo de Deus e das suas implicações opõe Rousseau aos pensadores da época que duvidam da bondade da Providência. A aparição do *Poème sur le désastre de Lisbonne*, de Voltaire, oferece a Rousseau a ocasião de tomar a defesa da Providência. Rousseau rejeita a tese central de Voltaire, segundo a qual a existência do homem está votada ao sofrimento, à infelicidade e ao fracasso, começando por distinguir as diferentes espécies de mal: mal moral, mal físico, mal particular e mal geral.

O mal particular é aquele que sofrem os indivíduos na sua existência quotidiana; é objecto de experiência e, portanto, incontestável. O mal geral é uma qualidade inerente ao próprio Universo. Rousseau não nega a realidade do mal particular, mas a do mal geral. Rousseau defende esta tese, mas cuidando de diferenciar o seu optimismo do optimismo vulgar para o qual “tudo está bem”: «au lieu de *Tout est bien*, il voudrait peut-être mieux dire: *le tout est bien*, ou *Tout est bien pour le tout*»<sup>29</sup>.

Rousseau dá-se conta do que há de frágil numa tal tese. Mas se a afirmação desta tese não é logicamente irrepreensível, a sua negação também não é mais válida. Rousseau reconhece que o objecto de pensamento, sobre o qual incide a afirmação ou a negação desta tese, está para além da inteligência humana<sup>30</sup>. Contudo, o optimismo é mais facilmente concebível do que o pessimismo, pois pode-se retirá-lo “pela indução das perfeições de Deus que preside a tudo”<sup>31</sup>. Assim, o mal geral pode ser negado quando se substitui as partes no todo, o homem no contexto do Universo<sup>32</sup>. Desculpada do mal

---

<sup>28</sup> O.C., IV, p. 288. Cf. O.C., IV, pp. 1060-1061 (*Lettre à Voltaire*): «Si l’embarras de l’origine du mal nous forçait d’altérer quelqu’une des perfections de Dieu, pourquoi vouloir justifier sa puissance aux dépends de sa bonté? S’il faut choisir entre deux erreurs, j’aime encore mieux la première».

<sup>29</sup> O.C., IV, p. 1068 (*Lettre à Voltaire*).

<sup>30</sup> O.C., IV, p. 1068: «Il est très évident qu’aucun homme ne saurait donner des preuves directes ni pour ni contre; car ces preuves dépendent d’une connaissance parfaite de la constitution du monde et du but de son Auteur, et cette connaissance est incontestablement au-dessus de l’intelligence humaine».

<sup>31</sup> *Ibidem*.

<sup>32</sup> O.C., IV, pp. 1140-1141 (*Lettre à M. de Franquières*): «Qu’entendent-ils par *le mal*? qu’est-ce que *le mal* en lui-même? où est *le mal* relativement à la nature et à son auteur? L’Univers subsiste, l’ordre y régit et s’y conserve; tout y périclisse successivement, parce que telle est la loi des êtres matériels et mus; mais

geral, a Providência é também desculpada do mal particular. Com efeito, o mal moral é obra do próprio homem, e o mal físico, mal de que Rousseau reconhece a realidade, “não seria nada sem os nossos vícios que o tornaram sensível”<sup>33</sup>.

Levando mais longe a sua análise, Rousseau considera que a solução dos problemas do mal e da Providência depende inicialmente da posição adoptada a respeito da existência de Deus. Admitir a existência de Deus, implica admitir a sua bondade e, por consequência, reconhecer a bondade da natureza humana: “se restabeleço estas questões diversas ao seu princípio comum, parece-me que se reportam todas à existência de Deus. Se Deus existe, é perfeito; se é perfeito, é sábio, poderoso e justo; se é sábio e poderoso, tudo está bem”<sup>34</sup>. Assim, reconhecendo na bondade o principal atributo divino, e reconduzindo estas questões ao seu “princípio comum”, Rousseau considera que o pecado original contradiz a suprema bondade de Deus e, portanto, o Cristianismo é, *a contrario*, uma das fontes da sua teoria da bondade natural do homem. Todavia, se a sua antropologia difere do Cristianismo, na medida em que, para o Cristianismo, a natureza actual do homem é uma natureza decaída, esta divergência quanto à concepção do homem histórico não deve ocultar a concordância que existe entre a tese fundamental de Rousseau e o ensinamento ortodoxo do Cristianismo que ensina que o homem foi criado bom e livre, e que o mal é o resultado do pecado de Adão.

Mesmo se não se levar em conta esta contradição interna da doutrina, é de admitir que não está ao abrigo de toda a objecção. Elaborada para dar conta do mal, a doutrina do pecado original deixa inexplicada a própria raiz do mal:

“Somos, dizeis vós, pecadores por causa do pecado do nosso primeiro pai; mas porque é que o nosso primeiro pai foi ele próprio pecador? Porque é que a mesma razão pela qual explicais o seu pecado não será aplicável aos seus descendentes sem o pecado original e porque é necessário que imputemos a Deus uma injustiça, tornando-nos pecadores e puníveis pelo vício do nosso nascimento, enquanto o nosso primeiro pai foi pecador e punido como nós sem isso? O pecado original explica tudo exceptuando o seu princípio e é este princípio que se trata de explicar”<sup>35</sup>.

---

tout s’y renouvelle et rien n’y dégénère, parce que tel est l’ordre de son auteur, et cet ordre ne se dément point. Je ne vois aucun mal à tout cela».

<sup>33</sup> Cf. *O.C.*, IV, p. 587: «C’est l’abus de nos facultés qui nous rend malheureux et méchants. Nos chagrins, nous soucis, nos peines nous viennent de nous. Le mal moral est incontestablement notre ouvrage, et le mal physique ne serait rien sans nos vices qui nous l’ont rendu sensible».

<sup>34</sup> *O.C.*, IV, p. 1070.

<sup>35</sup> *O.C.*, IV, p. 939: «Nous sommes, dites-vous, pécheurs à cause de du péché de notre premier père; mais notre premier père pourquoi fut-il pécheur lui-même? Pourquoi la même raison par laquelle vous expliquerez son péché ne serait-elle pas applicable à ses descendants sans le péché originel, et pourquoi faut-il que nous imputions à Dieu une injustice, en nous rendant pécheurs et punissables par le vice de notre

Finalmente, num fragmento inédito pode encontrar-se uma observação de Rousseau que dá uma outra interpretação do pecado original. Este pecado não desencadeou como consequência a corrupção da natureza humana, como ensina a religião cristã mas, pelo contrário, o seu enobrecimento, na medida em que permitiu ao primeiro homem adquirir a consciência e a razão:

“Vós direis pois em primeiro lugar que degrado a imagem de Deus, fazendo do homem um animal, mas encontrareis que em lugar de aviltar a sua natureza, parece-me que o pecado de Adão o enobreceu desenvolvendo o seu espírito e tornando-o capaz de razão”<sup>36</sup>.

Não cabe aqui determinar se a crítica que Rousseau formula é, em si mesma, bem fundada ou se, eventualmente, a sua refutação trouxe a precisão técnica necessária para não ser, ela própria, sujeita a objecções. Importa sublinhar somente que Rousseau rejeita esta antropologia, que faz do dogma do pecado original a sua categoria fundamental, e esta rejeição é feita em nome de um novo princípio antropológico: o da bondade natural do homem.

A rejeição do pecado original é tanto mais radical quanto Rousseau discerniu a importância do factor político na existência humana. É a organização política que rege os destinos da sociedade humana e torna os homens maus e infelizes. Esta intuição de que a política é a raiz do mal é anterior mesmo à Iluminação de Vincennes e data do curto prazo da sua vida em Veneza, durante o qual projectava elaborar as suas *Instituições Políticas*, e de cujas meditações nasceu mais tarde o *Contrato Social*:

“Tinha visto que tudo estava radicalmente ligado à política e que, de qualquer maneira que se a considere, nenhum povo será jamais senão o que a natureza do seu governo o fará ser; assim esta grande questão do melhor governo possível parece-me reduzir-se a esta: qual é a natureza do governo própria a formar um povo o mais virtuoso, o mais esclarecido, o mais sábio, o melhor enfim tomando este termo no seu mais lato sentido”?<sup>37</sup>

---

naissance, tandis que notre premier père fut pêcheur et puni comme nous sans cela? Le péché originel explique tout excepté son principe, et c'est ce principe qu'il s'agit d'expliquer».

<sup>36</sup> Rousseau citado por Bernard GAGNEBIN, «J.-J. Rousseau: sur le péché d'Adam et le salut universel. Fragment inédit» in *Dix-huitième siècle*, n° 3, 1971, p. 42: «Vous me direz donc en premier lieu que je dégrade l'image de Dieu, en faisant de l'homme une bête, vous trouverez qu'au lieu d'avilir sa nature il semble selon moi que le péché d'Adam l'ait ennoblie en développant son esprit et en le rendant capable de raison». Bernard GAGNEBIN publica este fragmento inédito de Rousseau, salientando que se trata de um texto pertencente, sem dúvida, às primeiras versões da *Lettre à Christophe de Beaumont*. Este autor observa ainda que Rousseau interpreta a queda de Adão num sentido oposto ao do “pessimismo cristão”; Adão expulso do paraíso de inocência deve aprender a desenvolver as suas faculdades superiores: a razão, a consciência e a liberdade.

<sup>38</sup> O.C., I, pp. 404-405: «J'avais vu que tout tenait radicalement à la politique, et que, de quelque façon qu'on s'y prit, aucun peuple ne serait jamais que ce que la nature de son Gouvernement le ferait être; ainsi



Ao colocar o problema central da antropologia no campo da política, Rousseau teve o mérito de resolver o dilema que a sua crítica do pecado original não deixou de levantar e que pode ser formulado do seguinte modo: a quem ou a quê deve ser imputado o mal, a partir do momento em que não pode ser imputado a Deus ou à natureza humana? Rousseau resolveu este dilema de modo inovador criando, segundo Cassirer, “por assim dizer, um novo sujeito de responsabilidade, de “imputabilidade”. Este sujeito não é o homem individual, mas a sociedade humana”<sup>38</sup>. O pecado original, que Rousseau rejeita como dogma teológico, é transposto por um processo singular de humanização e secularização, para o plano da sociedade humana:

“Eu encontrei-a [a causa do mal] na nossa ordem social que, totalmente contrária à natureza que nada destrói, a tiraniza sem cessar e lhe faz reclamar os seus direitos. Eu segui esta contradição nas suas consequências e vi que explicava sozinha todos os vícios dos homens e todos os males da sociedade. Donde concluí que não era necessário supor o homem mau por natureza, quando se pode mostrar a origem e o progresso da sua maldade. Estas reflexões conduziram-me a novas investigações sobre o espírito humano considerado no estado civil, e encontrei então que o desenvolvimento das luzes e dos vícios se fazia sempre na mesma razão, não nos indivíduos, mas nos povos; distinção que sempre fiz cuidadosamente, e que nenhum daqueles que me atacaram pôde jamais conceber”<sup>39</sup>.

O problema da origem do mal acaba por ser subtraído à esfera metafísica e colocado no plano ético e político: nem Deus, nem a natureza são responsáveis pelo mal, e assim o homem é naturalmente bom na sua origem, tal como saiu das mãos do Criador. Pode-se, ao invés, encontrar o sujeito de “imputabilidade” no homem civil ou histórico, mas dentro de certos limites. De facto, é bem verdade que o “homem não tem outros

---

cette grande question du meilleur Gouvernement possible me paraissait se réduire à celle-ci. Quelle est la nature du Gouvernement propre à former un Peuple le plus vertueux, le plus éclairé, le plus sage, le meilleur enfin à prendre ce mot dans son plus grand sens. J'avais cru voir que cette question tenait de bien près à cette autre-ci, si même elle en était différente. Quel est le gouvernement qui par sa nature se tient le plus près de la loi ? De là, qu'est-ce que la loi ? et une chaîne de questions de cette importance».

<sup>38</sup> CASSIRER, Ernst, «L'unité dans l'œuvre de Rousseau», in *Pensée de Rousseau*, Paris, Seuil, 1984, pp.51-52: «Ce n'est plus sur lui en tant qu'individu isolé, c'est sur sa création, la communauté, que repose dorénavant le fardeau de la responsabilité: voilà la solution que Rousseau a donnée au problème de la théodicée: et par là il a, en effet, transposé ce problème sur un terrain tout nouveau. Il l'a fait sortir de la sphère de la métaphysique pour le placer au centre même de la morale et de la politique».

<sup>39</sup> O.C., IV, pp. 966-967: «Je la trouvai dans notre ordre social, qui, de tout point contraire à la nature que rien ne détruit, la tyrannise sans cesse, et lui fait sans cesse réclamer ses droits. Je suivis cette contradiction dans ses conséquences, et je vis qu'elle expliquait seule tous les vices des hommes et tous les maux de la société. D'où je conclus qu'il n'était point nécessaire de supposer l'homme méchant par sa nature, lorsqu'on pouvait marquer l'origine et le progrès de sa méchanceté. Ces réflexions me conduisirent à de nouvelles recherches sur l'esprit humain considéré dans l'état civil, et je trouvai qu'alors le développement des lumières et des vices se faisait toujours en même raison, non dans les individus, mais

males senão aqueles que deu a si mesmo” e, se tal for compreendido, “a natureza teria sido justificada”<sup>40</sup>. Todavia, é ao homem civil ou histórico que compete a solução daqueles males, de que não é em todo o caso individualmente responsável. É aqui que se dá a ulterior passagem do problema do plano individual ao plano social e estrutural: é a sociedade como “sistema de aparência” que é a raiz do mal<sup>41</sup>. Rousseau faz apelo à reforma ética e política do homem e à conversão da sociedade como forma constitutiva da sua liberdade.

Mas esta posição não é para Rousseau a única, nem a definitiva. Em Deus, Rousseau não rejeita o *garante de uma ordem*, mas uma certa figura da transcendência, que mantém um sistema de valores fora do alcance do homem, pois todos são obrigados a comprimir e a dividir a sua vida na exterioridade da norma. Contudo, é Deus que rege a ordem física do universo e é também o garante da ordem moral. É humano, demasiado humano, suportar o mal da vida em sociedade como uma fatalidade; todavia, se “o triunfo do mal e a opressão do justo sobre a terra” fosse definitivo, tal seria uma “estridente dissonância na harmonia universal”<sup>42</sup>. Assim, Deus está estruturalmente em conexão com as condições sociais e deve ser a garantia do restabelecimento do equilíbrio à violência das relações sociais, de modo que não haja dissonância na harmonia universal. A sua função compensatória, que não é possível encontrar no estado de natureza, é assegurada na sociedade igualitária do contrato de modo heurístico, pois é o garante do *credo* civil. Consequentemente, o mal, que nasceu *na* sociedade e cuja origem é social, pode ser resolvido secularmente, na medida em que o homem é o criador da sua ordem social no sentido moral do termo e torna-se, assim, o seu próprio salvador<sup>43</sup>.

---

dans les peuples; distinction que j’ai toujours soigneusement faite, et qu’aucun de ceux qui m’ont attaqué n’a jamais pu concevoir».

<sup>40</sup> O. C., III, p. 202, Nota IX.

<sup>41</sup> Rousseau descreve na Segunda das *Lettres à Malesherbes*, a célebre Iluminação de Vincennes que exprime a intuição originária que constitui o centro da sua reflexão antropológica e política (*Lettres à Malesherbes*, O. C., I, pp. 1135-1136): «Oh Monsieur si j’avais jamais pu écrire le quart de ce que j’ai vu et senti sous cet arbre, avec quelle clarté j’aurais fait voir toutes les contradictions du système social, avec quelle force j’aurais exposé tous les abus de nos institutions, avec quelle simplicité j’aurais démontré que l’homme est bon naturellement et que c’est par ces institutions seules que les hommes deviennent méchants».

<sup>42</sup> O. C., IV, pp. 589-590.

<sup>43</sup> Cf. CASSIRER, Ernst, *art. cit.*, p. 52: «Le problème de la théodicée ne peut être résolu que par l’Etat et dans l’Etat. Il appartient à l’homme de réaliser la «justification de Dieu», c’est là un devoir suprême; il y arrivera, non pas en se perdant dans des spéculations métaphysiques sur le bonheur et sur le malheur, sur le bien et sur le mal, mais en créant librement, en modelant à sa guise l’ordre social auquel il veut conformer sa vie».

Kant considerou que a descoberta fundamental de Rousseau no campo do saber consistiu na transposição do problema da teodiceia para o campo da antropodiceia, estabelecendo os fundamentos de uma nova ordem científica. A contribuição de Rousseau, segundo Kant, é a criação de uma ciência nova que concerne o homem e o seu destino, atribuindo-lhe o mérito de ter resolvido o problema da teodiceia, comparando à de Newton a sua descoberta e a solução do problema ao nível do saber humano:

“Newton, o primeiro de todos, viu a ordem e a regularidade unidas a uma grande simplicidade aí onde, antes dele, não havia senão desordem e multiplicidade mal composta [...]. Rousseau, o primeiro de todos, descobriu sob a diversidade das formas humanas convencionais a natureza do homem nas profundidades em que estava escondida, assim como a lei secreta pela qual, graças às suas observações, a providência é justificada. Até então a objecção de Alfonso e de Manes tinha ainda todo o seu valor. Depois de Newton e Rousseau, Deus é justificado e doravante a doutrina de Pope é verdadeira”<sup>44</sup>.

Estabelecendo um paralelo entre o criador da ciência moderna e Rousseau, Kant liga a fundação de uma ciência nova à descoberta da ordem que preside ao domínio da sua aplicação. Newton descobriu que a *ordem da natureza* não é arbitrária e, graças a um método novo, estabeleceu os fundamentos da ordem da natureza, mostrando que a ciência é possível porque o mundo foi criado por um ser onisciente. Rousseau, por seu turno, foi o fundador da *ordem humana*, mostrando que o mal do mundo não é conforme à ordem humana, tal como saiu das mãos do seu Criador e que a desordem das sociedades e da história têm o seu fundamento na sociedade humana. Segundo Kant, Rousseau ao definir uma ordem humana natural, estabelece a condição de possibilidade de opor a natureza do homem ao homem factício das sociedades da história, que ainda não alcançou o seu pleno destino moral e, como tal, o homem torna-se responsável por definir uma sociedade conforme à sua natureza.

O homem é declarado responsável de todo o mal, mas enquanto indivíduo é desculpabilizado do pecado original e a ordem do mundo humano é considerada conforme à inocência de Deus. Este é o cerne da solução original que, segundo Kant, Rousseau trouxe para o problema da teodiceia e que se sobrepõe à de Leibniz e Pope, porque se identifica com a criação da antropologia concebida como um sistema de saber em que o homem se posiciona em relação a Deus, à ordem natural, e ao mundo humano

---

<sup>44</sup> KANT, Immanuel, *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, tradução, introdução e notas de R. KEMPF, Paris, Vrin, 1962, *Extraits des Remarques touchant les Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, p. 66.

em geral. Tal como Newton é o organizador do mundo físico, Rousseau é o organizador do mundo moral, que torna compreensível a desordem do mundo actual e obriga à exigência moral e política de o homem se tornar o criador do seu próprio destino.

Ora, a liberdade é o princípio da moral em torno da qual é estabelecida a antropologia de Rousseau. A liberdade que exprime a essência espiritual da alma humana é o princípio originário do mal: "Homme, ne cherche plus l'auteur du mal, cet auteur c'est toi-même. Il n'existe point d'autre mal que celui que tu fais ou que tu souffres et l'un et l'autre te vient de toi"<sup>45</sup>. O autor, que rejeitou o dogma do pecado original, afirma na abertura do *Émile* devota de Kant: "Tout est bien, sortant des mains de l'auteur des choses: tout dégénère entre les mains de l'homme"<sup>46</sup>. Kant escreverá que "a história da natureza começa pelo Bem, pois é a obra de Deus; a história da liberdade começa pelo Mal, pois é a obra do homem"<sup>47</sup>.

Kant foi quem melhor definiu o projecto de Rousseau em *Conjecturas sobre os começos da história humana* (1786), considerando que se pode estabelecer, por conjectura, "uma história do desenvolvimento da liberdade a partir das disposições inerentes à natureza do homem"<sup>48</sup>. Kant concebe o pensamento de Rousseau como a tentativa de fundação da antropologia, cujos caracteres fundamentais são a reconciliação do homem consigo mesmo e a criação de um homem novo, cujo surgimento é possível através de uma nova sociedade e de uma cultura que, na sua perfeição, torna-se de novo natureza. A noção kantiana de "arte" corporiza uma nova ordem jurídica que é a expressão da universalidade da razão moral aplicada ao domínio social. A interpretação kantiana do pensamento de Rousseau não justifica somente a empresa de Kant a nível antropológico, mas também explica os próprios pressupostos da filosofia de Rousseau<sup>49</sup>.

---

<sup>45</sup> O. C., IV, p. 588. Cf. *Idem*, pp. 595-596: «Toute la moralité de nos actions est dans le jugement que nous en portons nous-mêmes. [...] Si la bonté morale est conforme à notre nature, l'homme ne saurait être sain d'esprit ni bien constitué qu'autant qu'il est bon. Si elle ne l'est pas et que l'homme soit méchant naturellement, il ne peut cesser de l'être sans se corrompre, et la bonté n'est en lui qu'un vice contre nature».

<sup>46</sup> O. C., IV, p. 245. Cf. *Idem*, p. 587: «Si l'homme est actif et libre, il agit de lui-même; tout ce qu'il fait librement n'entre point dans le système ordonné de la providence, et ne peut lui être imputé. [...] Le mal que l'homme fait retombe sur lui, sans rien changer au système du monde».

<sup>47</sup> KANT, Immanuel, *Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine*, in *La philosophie de l'histoire*, trad. S. PIOBETTA, Paris, Aubier-Montaigne, 1947, p. 162 [sublinhado do autor].

<sup>48</sup> KANT, Immanuel, *Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine*, pp. 153-154.

<sup>49</sup> KANT, Immanuel, *Anthropologie du point de vue pragmatique* (1797), trad. Michel FOUCAULT, Paris, Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, 1964, Segunda Parte, *La caractéristique anthropologique*, alínea 4), *Le caractère de l'espèce*, pp. 161-164. Cf. a conclusão de Kant: «ces trois

Depois da crítica de Rousseau ao dogma do pecado original, em que consiste *grosso modo* o cerne da sua crítica à teologia cristã, passamos do domínio religioso ao domínio filosófico da sua análise antropológica do homem.

Segundo as *Confissões*, Rousseau em Chambéry leu sistematicamente os maiores filósofos modernos: “a *Lógica* de Port-Royal, o *Ensaio* de Locke, Malebranche, Leibnitz, Descartes, etc.”<sup>50</sup>. Já em *Le verger de Madame de Warens*, Rousseau tinha indicado os seus principais mestres dos séculos XVII e XVIII, a nível filosófico e científico: de Leibniz, Malebranche, Pascal, Descartes, Hobbes, a Newton, Kepler, Wallis, Barrow, Rainaud, etc.

Mas é necessário reconhecer que, entre os filósofos, Hobbes ocupa um lugar à parte no pensamento antropológico e político de Rousseau. Os comentadores sublinharam este constante diálogo instaurado entre Rousseau e o filósofo de Malmesbury. Hobbes, escreve Derathé, “não foi somente para Rousseau um adversário que julga à sua medida e de que admira o génio, mas um mestre ao qual deve muito”<sup>51</sup>. Rousseau, numa das suas raras confissões, considerou Hobbes “um dos mais belos génios que tinham existido”<sup>52</sup>.

Antes de Rousseau, Hobbes foi o primeiro autor a reconhecer a importância da antropologia em relação a todo o outro sistema de saber. “Da contemplação do homem e das suas faculdades, escreve Hobbes no *Leviathan*, nascem a ética, a lógica, a retórica e, finalmente, a política ou a filosofia civil”<sup>53</sup>. E na sequência de Hobbes, Rousseau reconhece a conservação de si mesmo (ou, na sua terminologia, o *amour-de-soi-même*) como o mais profundo móbil da psicologia humana. No campo da filosofia civil, Rousseau segue Hobbes ao considerar que a instauração do governo é a consequência de um estado de guerra e que “a desigualdade que reina agora foi introduzida pela lei

---

écrits qui représentaient l'état de nature comme un état d'innocence (le gardien du Paradis, avec une épée de feu empêche qu'on y revienne) doivent simplement servir de fil conducteur dans le *Contrat social*, l'*Emile*, le *Vicaire Savoyard* pour sortir du labyrinthe du mal où notre espèce s'est enfermée par sa faute» (p. 165).

<sup>50</sup> O.C., I, p. 237.

<sup>51</sup> DERATHÉ, Robert, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Vrin, 1970, p.104. Cf. Georges DAVY, *Thomas Hobbes et J. J. Rousseau*, Oxford, Clarendon Press, 1953.

<sup>52</sup> O.C., III, p. 611: «Voilà pourtant jusqu'où le désir ou plutôt la fureur d'établir le despotisme et l'obéissance passive ont conduit un des plus beaux génies qui aient existé».

<sup>53</sup> HOBBS, Thomas, *Léviathan*, trad. de F. TRICAUD, Paris, Sirey, 1971, p. 80 (citação extraída da edição latina do *Leviathan*, que não se encontra na primeira edição inglesa de 1651).

civil”<sup>54</sup>, como declara no *De Cive*. De igual modo, concorda com Hobbes que para compreender o homem é necessário remontar a um estado de natureza e que a saída deste estado se faz pela conclusão de um pacto social.

Para compreender a gênese da sociedade civil e a “primeira origem da justiça”, Hobbes procede por um “método analítico”<sup>55</sup>, segundo a fórmula de Rousseau, que consiste em proceder à descrição natural dos homens fora da sociedade civil e na aplicação do princípio de que o melhor meio de conhecer uma coisa, neste caso a *res publica*, é através da análise dos seus elementos constitutivos. Para compreender a sociedade civil, é necessário descrever a situação dos homens na ausência de todo o laço jurídico determinado; isto é, “é necessário considerar [a sociedade civil] como se fosse dissolvida, quer dizer, é necessário compreender o que é natural aos homens, o que os torna próprios e incapazes de formar cidades, e como é que devem ser dispostos aqueles que querem reunir-se num corpo de república”<sup>56</sup>.

Ora, na suposição deste estado original, qual pode ser a psicologia natural do homem? Para Hobbes, o homem natural é essencialmente egoísta. O seu desejo básico é o do seu bem-estar; o que tem em vista nas suas acções é sempre o seu benefício e o seu “orgulho” (*pride*): “as acções voluntárias e as inclinações de todos os homens não tendem somente a procurar, mas também a assegurar uma vida satisfeita”<sup>57</sup>.

Hobbes colocou tanta ênfase neste traço da natureza humana que a sua filosofia passou para a posteridade como sendo a do egoísmo e foi combatida energeticamente por toda uma geração de filósofos e juristas. Se Hobbes não foi o primeiro nem o único filósofo a professar a tese do egoísmo humano, é necessário reconhecer que Hobbes, contrariamente a outros pensadores, conferiu a esta tese um carácter radical: o homem não tem em si mesmo nenhum instinto que o conduza espontaneamente aos seus

---

<sup>54</sup> HOBBS, Thomas, *Le Citoyen ou les fondements de la politique*, trad. de S. SORBIÈRE, introd. e notas de Simone GOYARD-FABRE, Paris, Flammarion, 1982, p. 95: «Tous les hommes donc sont naturellement égaux. L'inégalité qui règne maintenant a été introduite par la loi civile».

<sup>55</sup> O.C., III, p. 612.

<sup>56</sup> HOBBS, Thomas, *Le Citoyen*, Prefácio, p. 71.

<sup>57</sup> HOBBS, Thomas, *Leviathan*, ed. e introd. de Michael OAKESHOTT, London and Oxford, Basil Blackwell, s.d., p. 63. Cf. *idem*, p. 63-64: «Felicity is a continual progress of the desire, from one object to another; the attaining of the former, being still but the way to the later. The cause whereof is, that the object of man's desire, is not to enjoy once only, and for one instant of time; but to ensure for ever, the way of his future desire. [...] So that in the first place, I put for a general inclination of all mankind, a perpetual and restless desire of power after power, that ceaseth only on death» [ortografia original].

semelhantes, pelo que a tese hobbesiana do egoísmo humano exclui totalmente a da sociabilidade natural do homem.

Os homens abandonados a si mesmos e não estando submetidos a nenhum “poder comum” (*common power*) são conduzidos pela parcialidade e pelo orgulho e, portanto, as suas acções levam à vingança e à destruição mútua. Não é necessário encarar o caso extremo da desorganização social para admitir a tese do egoísmo como premissa antropológica fundamental, pois a análise da vida quotidiana mostra-nos claramente que o que leva os homens a procurar o comércio e a sociedade com os seus semelhantes, é o seu interesse próprio e não uma certa tendência social inata.

Quanto mais se estuda “os assuntos humanos”, tanto mais se torna claro que “todas as sociedades são construídas sobre o fundamento da glória (*glory*) e das comodidades da vida, e assim os homens contratam-se pelo amor-próprio, mais do que por uma forte inclinação que tenhamos pelos nossos semelhantes”<sup>58</sup>. Contra toda uma tradição filosófica, antiga e moderna, Hobbes proclama que o homem é a-social e que a sociedade se estabeleceu “por acidente” e não “por uma disposição necessária da natureza”<sup>59</sup>.

Embora o homem procure os seus semelhantes por interesse, tal não impede o outro traço que Hobbes atribui à psicologia natural dos homens: a desconfiança (*diffidence*) que é resultado, ela própria, de uma falsa modéstia. Esta desconfiança resulta do facto de que todos os homens são naturalmente iguais. Hobbes demonstra esta igualdade de condições pela capacidade que os homens têm de matar o seu semelhante, mesmo quando é o mais forte. Nenhum homem é demasiado fraco para matar qualquer outro e ninguém é demasiado forte para estar ao abrigo de uma tal ocorrência<sup>60</sup>.

Quanto às faculdades do espírito, os homens são tão iguais entre si quanto às faculdades do corpo. Hobbes afirma esta igualdade na base de um sentimento ilusório que cada um experimenta em relação à sua própria sabedoria<sup>61</sup>. Nenhum homem se estima menos sábio que os outros e todos experimentam o mesmo contentamento em

---

<sup>58</sup> HOBBS, Thomas, *Le Citoyen*, p. 92.

<sup>59</sup> HOBBS, Thomas, *Le Citoyen*, p. 90.

<sup>60</sup> Cf. HOBBS, Thomas, *Le Citoyen*, p. 195: «Ceux-là sont égaux, qui peuvent choses égales. Or ceux qui peuvent ce qu'il y a de plus grand et de pire, à savoir ôter la vie, peuvent choses égales». Cf. *Leviathan*, ed. e introd. de Michael OAKESHOTT, London and Oxford, Basil Blackwell, s. d., p. 80.

<sup>61</sup> HOBBS, Thomas, *Leviathan*, p. 80: «And as to the faculties of the mind, [...] I find yet a greater equality amongst men, than that of strength. [...] That which may perhaps make such equality incredible, is but a vain conceit of one's own wisdom, which almost all men think they have in a greater degree, than the vulgar [...]».

relação a si mesmos: “Não há ordinariamente um melhor signo da igual distribuição de qualquer coisa, que cada um esteja satisfeito pela sua parte”<sup>62</sup>. Desta igualdade de condições, resulta que os homens, no estado de natureza, mostrem desconfiança uns em relação aos outros, pois como não desconfiar do seu semelhante se é capaz de o roubar, ou matar? Assim, é parte integrante da psicologia humana, o traço de carácter que vê no outro um agressor possível, o seu inimigo, aquele em virtude do qual pode ser despojado dos seus bens, da sua liberdade e mesmo da sua vida.

O terceiro traço da psicologia natural do homem, resultante dos dois anteriores, é a sua vontade de prejudicar, a sua *maldade* constitutiva. Esta vontade de prejudicar nasce tanto da desconfiança, como da rivalidade ou da “glória” (*Vain-glory*). Quando um indivíduo considera um outro como o seu agressor possível, a solução mais natural e mais conforme à “recta razão”<sup>63</sup>, não é a “de tornar-se senhor, pela violência ou pela astúcia, as pessoas de todos os homens que puder, até que não veja mais outro poder suficientemente forte para o colocar em perigo”<sup>64</sup>.

Face à tradição clássica moderna do direito natural, o objectivo da ciência política de Rousseau é o de equacionar a própria concepção do direito natural estabelecida por Hobbes que fundou o sentido moderno da noção de Direito natural, mas a marca do seu génio especulativo consiste em ter interpretado radicalmente os fundamentos da filosofia política de Hobbes à luz dos progressos da ciência do seu tempo.

A “perfectibilidade” é o princípio formal das faculdades humanas que estão “em potência” no estado de natureza e a razão é uma das principais “faculdades virtuais” do homem<sup>65</sup>. Rousseau afasta no *Discurso sobre a Desigualdade* através do conceito de “perfectibilidade”, a concepção do estado de natureza consagrada na época e que é exposta na obra de Pufendorf *O Direito da Natureza e das Gentes*.

O argumento fundamental de Pufendorf contra a tese de Hobbes de que o estado de natureza é uma “guerra geral de cada um contra todos” é o de que o uso da razão é

---

<sup>62</sup> HOBBS, Thomas, *Leviathan*, p. 80: «For there is not ordinarily a greater sign of the equal distribution of anything, than that every man is contented with his share».

<sup>63</sup> HOBBS, Thomas, *Le Citoyen*, p.102.

<sup>64</sup> HOBBS, Thomas, *Leviathan*, p. 81: «And from this diffidence of one another, there is no way for any man to secure himself, so reasonable, as anticipation; that is, by force, or wiles, to master the persons of all men he can, so long, till he see no other power great enough to endanger him: and this is no more than his own conservation requireth, and is generally allowed» [ortografia original].

<sup>65</sup> *O. C.*, III, p. 152: «les facultés qu’il avait en puissance»; cf. p. 162: «Après avoir montré que la perfectibilité, [...] et les autres facultés que l’homme Naturel avait reçues en puissance».



inseparável do estado de natureza, e o homem está submetido às “obrigações” ou deveres ditados pela razão cujo fundamento é a noção de lei natural. Pufendorf considera que para dar uma justa ideia do estado de natureza não é necessário excluir o uso da recta razão, mas concebê-lo como devendo estar sempre ligado ao exercício das faculdades humanas. O homem tem o poder de não escutar a voz das suas paixões, mas de seguir os conselhos da sua razão, que não sugere jamais tomar o seu interesse particular por regra exclusiva da sua conduta. Se qualquer paixão solicita o homem a uma guerra geral de cada um contra todos, como a que Hobbes supõe no estado de natureza, a razão pode representar-lhe que uma guerra empreendida sem ter sido atacado, é desonesta e prejudicial. O uso da razão é parte integrante do estado de natureza e é impossível separá-lo das obrigações que a razão impõe como regra de conduta. Assim, Hobbes faz uma falsa descrição do estado de natureza quando fundamenta os seus direitos na suposição de que os homens, pelo menos a sua maior parte, pisam sem escrúpulo as máximas da razão, que é a mais nobre faculdade que a natureza estabeleceu como soberana directora das acções humanas.

A concepção do estado de natureza definido como inseparável da “recta razão” era defendida unanimemente no século XVIII, tanto pelos teóricos do Direito natural como pelos filósofos. Esta tese, de origem aristotélica, que define o homem como um ser sociável e racional, é reafirmada por Grotius<sup>66</sup> e Burlamaqui<sup>67</sup> e é defendida também por Locke<sup>68</sup>, Condillac, Diderot e a *Enciclopédia*<sup>69</sup>.

---

<sup>66</sup> GROTIUS, Hugo, *Le Droit de la Guerre et de la Paix*, trad. do latim por Jean BARBEYRAC, Amsterdam, P. de Coup, 1724, Disc. Prélim., § 8, p. 15: «Cette sociabilité [...] ou ce soin de maintenir la société d’une manière conforme aux lumières de l’entendement humain, est la source du droit».

<sup>67</sup> BURLAMAQUI explicitamente nomeado no Prefácio do *Discurso sobre a Desigualdade* afirma nos *Principes du Droit Naturel*, Genève, Barillot & Fils, 1748, que «les Lois naturelles ayant leur fondement dans la constitution et l’état des hommes sont notifiées par la raison qui est la première règle de l’homme et le premier principe de la moralité» (Seconde Partie, chap. VII, §13, p.141).

<sup>68</sup> LOCKE, John, *Essai philosophique concernant l’entendement humain*, trad. P. Coste, Liv. III, cap. I, §1, p.322: «Dieu ayant fait l’homme pour être une créature sociable, non seulement lui a inspiré le désir et l’a mis dans la nécessité de vivre avec ceux de son espèce, mais de plus lui a donné la faculté de parler, pour que ce fût le grand instrument et le lien commun de cette société».

<sup>69</sup> DIDEROT, Denis, artigo “Droit naturel” da *Enciclopédia* (t. V, 1755), reimpresso in C. E. VAUGHAN, *The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*, Cambridge, Cambridge University Press, 1915, t. I, pp. 423-433; pp. 430-431: «J’aperçois d’abord une chose qui me semble avoué par le bon et le méchant; c’est qu’il faut raisonner en tout, parce que l’homme n’est pas seulement un animal, mais un animal qui raisonne». O “mau” é Rousseau que defende a tese de que no estado de natureza o homem não faz ainda uso da sua razão e que é “somente um animal”.

Rousseau vai opor-se à concepção tradicional moderna do estado de natureza e defende que a razão no estado de natureza é ainda uma faculdade supérflua: o instinto assegura a sobrevivência biológica da espécie humana na sua condição originária. “Limitado só ao instinto físico, *il est nul, il est bête*”, afirma Rousseau na *Lettre à Christophe de Beaumont*, referindo-se ao *Discurso sobre a Desigualdade*<sup>70</sup>. Assim, a espécie humana não possui originariamente a razão senão em potência e esta faculdade é virtual no homem natural.

A sociabilidade e a razão são virtuais no seu princípio e aparecem ulteriormente na evolução da espécie humana como a consequência diferida de uma disposição originária que é a “perfectibilidade”. A sociabilidade é excluída do estado de natureza, mas é conforme à natureza humana, porque é uma virtualidade necessária inscrita no progresso da “perfectibilidade” como a qualidade essencial da espécie humana: “O homem é sociável por natureza, ou pelo menos feito para se tornar”<sup>71</sup>.

A “perfectibilidade” é a qualidade que contém a título virtual as faculdades e as disposições essenciais inerentes à natureza humana. A razão é uma faculdade característica desta qualidade específica e actualiza-se após a saída do potencial isolamento do estado de natureza. A sociabilidade converte-se num princípio necessário da conduta humana quando as suas “faculdades virtuais”<sup>72</sup>, nomeadamente a razão, despontam sob o agulhão da expressão linguística dos *sentimentos morais* que são característicos da espécie humana. “As afecções sociais não se desenvolvem em nós senão com as nossas luzes”<sup>73</sup> e, reciprocamente, a socialização é uma condição necessária ao progresso da razão: “Vós supondes, responde ao Arcebispo de Paris, *assim como aqueles que tratam destas matérias*, que o homem traz consigo a sua razão completamente formada e que não se trata senão de a colocar em obra. Ora, isso não é verdade; pois uma das aquisições do homem, e mesmo das mais lentas, é a razão. O

---

<sup>70</sup> *Lettre à Christophe de Beaumont*, Archevêque de Paris, O. C., IV, p. 936: «Dans cet état l’homme ne connaît que lui; il ne voit son bien-être opposé ni conforme à celui de personne; [...] borné au seul instinct physique, il est nul, il est bête; c’est ce que j’ai fait voir dans mon *Discours sur l’inégalité*».

<sup>71</sup> *Émile, Profession de foi du Vicaire Savoyard*, O. C., IV, p. 600.

<sup>72</sup> *Émile*, O. C., IV, p. 304: «C’est ainsi que la nature [...] l’abord institué. Elle ne lui donne immédiatement que les désirs nécessaires à sa conservation. Sitôt [...] que ses *facultés virtuelles* se mettent en action l’imagination, la plus active de toutes, s’éveille et les devance» [sublinhado nosso].

<sup>73</sup> *Essai sur l’origine des langues*, O. C., V, p. 395. Cf. *Idem*, p. 379: «La langue de convention n’appartient qu’à l’homme. Voilà pourquoi l’homme fait des progrès soit en bien soit en mal, et pourquoi les animaux n’en font point».

homem privado da ajuda dos seus semelhantes e sem cessar ocupado em prover às suas necessidades, faz um progresso bem lento desse lado; envelhece e morre antes de ter saído da infância da razão”<sup>74</sup>.

O *Discurso sobre a Desigualdade* privou, contra a opinião pública do seu tempo, o homem natural do uso da razão e o *Contrato Social* coloca o progresso da razão como um processo paralelo ao estado civil: “A passagem do estado de natureza ao estado civil produz no homem uma mudança notável, substituindo na sua conduta a justiça ao instinto e dando às suas acções a moralidade que lhes faltava anteriormente. É então somente que a voz do dever sucede à impulsão física, e o direito ao apetite, e o homem que, até aí, não tinha olhado senão para si mesmo, se vê forçado a agir segundo outros princípios e a consultar a sua razão antes de escutar as suas inclinações”<sup>75</sup>.

O estatuto atribuído à razão pelos teóricos do Direito natural exprime-se na noção de *lei natural*. Ela é inseparável da noção clássica de Direito natural, que não é senão o conjunto de *deveres* que impõe a lei natural. A generalidade dos tratados de Direito Natural opõem a lei natural às leis civis. Enquanto a lei natural é imutável, as leis civis variam com os Estados e fundam-se em convenções. A lei natural é a fonte de todos os deveres do homem, que não são ditados pelas leis civis, e o seu fundamento é a natureza humana. Ela regulamenta as relações dos homens entre si no estado de natureza, mas subsiste no seio do estado civil e é superior às leis civis, pois estas não devem ordenar nada que seja contrário aos deveres da lei natural. As leis civis prescrevem as obrigações dos cidadãos em relação ao soberano, enquanto as leis naturais estabelecem os deveres dos homens enquanto homens, independentemente das obrigações particulares que podem ter como cidadãos de um Estado. Todos os autores da tradição clássica moderna do Direito natural defendem que o estado de natureza é *paradigmático* em relação ao estado civil e que a sua função essencial é a de sancionar as leis naturais.

Rousseau afirma no Prefácio do *Discurso sobre a Desigualdade* que os teóricos modernos do Direito natural limitam exclusivamente ao animal dotado de razão, quer dizer, ao homem, a competência da lei natural, mas definindo cada um esta lei a seu modo, estabelecem-na todos sobre princípios tão metafísicos que há, mesmo actualmente, muito pouca gente em estado de compreender estes princípios e muito menos de os

---

<sup>74</sup> *Lettre à Christophe de Beaumont*, O. C., IV, p. 951 [sublinhado nosso].

<sup>75</sup> *Contrat social*, I, 8, O. C., III, p. 364.

encontrar por si próprios. Todas as suas definições, aliás em perpétua contradição entre si, estão de acordo unicamente em que é impossível entender a lei da natureza e obedecer-lhe sem ser um grande pensador e um profundo metafísico. O que significa que os homens tiveram de empregar para o estabelecimento da sociedade luzes que não se desenvolvem senão com muita dificuldade e para muito poucas pessoas no seio da própria sociedade. Também todas as definições que se encontram nos livros do Direito natural, para além do defeito de não serem uniformes, têm ainda o defeito de serem tiradas de vários conhecimentos que os homens não têm naturalmente e de cujas vantagens não podem conceber a ideia senão depois de terem saído do estado de natureza. Começa-se por procurar as regras que, para a utilidade comum, seria vantajoso que os homens conviessem entre si; e depois dá-se o nome de lei natural ao conjunto destas regras, sem outra prova senão a do bem que se considera que resultaria da sua prática universal<sup>76</sup>.

Rousseau submeteu a um novo exame a noção tradicional de lei natural e do Direito natural, estabelecendo um quadro inovador de fundamentação do Direito natural no âmbito do estado de natureza e considera que a noção de lei natural, tal como a definem os teóricos do Direito natural em geral, não pode ser aplicável ao ser humano enquanto membro do estado de natureza porque está limitado a uma vida sensível. O Direito natural deve apoiar-se sobre as *inclinações naturais* do homem, em lugar de fazer apelo à sua razão que não existe no estado de natureza senão a título de faculdade virtual. O “direito natural propriamente dito”, que rege o comportamento dos homens no estado de natureza, e que se opõe ao “direito natural racional”<sup>77</sup>, resulta da combinação de “dois princípios anteriores à razão”<sup>78</sup>, a conservação de si e a impulsão interior da comiseração ou da piedade. O direito natural não pode repousar senão sobre uma base puramente

---

<sup>76</sup> *Discours sur l'inégalité*, O. C., III, p.124-125.

<sup>77</sup> Cf. *Du Contrat social ou Essai sur la forme de la République* (Primeira Versão do *Contrato Social* conhecida por *Manuscrito de Genebra*), O. C., III, p. 329: «Étendez cette maxime à la société dont l'Etat nous donne l'idée, [...] la répugnance naturelle à faire du mal n'étant plus balancée en nous par la crainte d'en recevoir, nous sommes portés à la fois par nature, par l'habitude, par la raison à en user avec les autres hommes à peu près comme avec nos Concitoyens, et de cette disposition réduite en actes naissent les règles du droit naturel raisonné, différent du droit naturel proprement dit, qui n'est fondé que sur un sentiment vrai mais très vague et souvent étouffé par l'amour de nous-mêmes».

<sup>78</sup> *Discours sur l'inégalité*, O. C., III, p. 125-126: «méditant sur les premières et plus simples opérations de l'Ame humaine, j'y crois apercevoir deux principes antérieurs à la raison, dont l'un nous intéresse ardemment à notre bien-être et à la conservation de nous mêmes, et l'autre nous inspire une répugnance naturelle à voir périr ou souffrir tout être sensible et principalement nos semblables».

sensível: “se sou obrigado a não fazer nenhum mal ao meu semelhante, não é tanto por ele ser um ser racional, mas porque é um ser sensível”<sup>79</sup>.

Os teóricos do Direito natural e os filósofos admitiam todos que a razão tinha por si mesma força suficiente para triunfar sobre as paixões e o amor próprio e rejeitam os postulados da antropologia de Hobbes alegando que no estado de natureza o homem possui o uso da razão que pode afastá-lo de fazer a guerra ao seu semelhante em resultado das paixões. Este posicionamento da generalidade dos teóricos do Direito natural parte de um desconhecimento completo da originalidade do ponto de partida da filosofia política de Hobbes, e cabe a Rousseau o mérito de ter submetido a exame a doutrina de Hobbes à luz da ciência natural do seu tempo, criando os fundamentos de uma nova ciência política.

A empresa de Hobbes dissocia a noção de direito natural do conceito de perfeição humana<sup>80</sup>. O fundamento do direito natural deve ser procurado não no fim do homem, mas nas suas *origens*, ou na *natureza primeira*. O que tem mais peso na conduta dos homens não é a razão, mas as *paixões* ou o *desejo de conservação*. O direito natural deve deduzir-se da paixão mais poderosa de todas que é o desejo individual da conservação de si mesmo.

A morte substitui o *telos* e exprime a mais poderosa das inclinações naturais do homem: o desejo da sua própria conservação<sup>81</sup>. O desejo de conservação é considerado por Hobbes como antecedendo logicamente a razão e a fonte das leis naturais, que não são senão a consagração racional deste princípio. Em Hobbes, ao contrário dos teóricos modernos do Direito natural, o estabelecimento das leis naturais é o *terminus ad quem* tem lugar o estado de natureza, mas é a partir de um vaticínio final ocorrido no estado de natureza sobre a sua situação extra-natural que comporta em si o cômputo das vantagens da sociedade civil e a consagração racional e social do princípio individual da conservação de si mesmo, impossível de ser mantido no estado de “guerra geral de cada

---

<sup>79</sup> *Discours sur l'inégalité*, O. C., III, p. 126.

<sup>80</sup> HOBBS, Thomas, *Leviathan*, ed. C. B. MACPHERSON. London, Penguin classics, 1985, I, 9, p.160: «For there is no such *Finis ultimus* (utmost ayame), nor *Summum Bonum* (greatest Good), as is spoken of in the Books of the old Moral Philosophers».

<sup>81</sup> HOBBS, Thomas, *De Cive*, trad. do latim de S. Sorbière, Paris, Éditions Sirey, 1981, ep. ded., p. 56: «Je suis ainsi tombé sur deux postulats parfaitement certains de la nature humaine: le premier, c'est le postulat de la cupidité naturelle, par lequel chacun souhaite faire des choses communes un usage qui lui soit propre; le second, c'est le postulat de la raison naturelle, par lequel chacun désire éviter la mort violente comme le mal le plus grand de la nature».

um contra todos” que caracteriza o estado de natureza e, num momento lógico e formal, o estabelecimento de estado civil mediante a consagração das leis naturais como leis civis.

Se a lei natural deve deduzir-se do desejo de conservação que é a única fonte de todo o direito e de toda a moralidade, o dado jurídico essencial não é um dever, mas um direito: todos os deveres derivam do direito inalienável de conservação da vida<sup>82</sup>. Como o postulado jurídico fundamental e absoluto é um direito e não um dever, a função e os limites da sociedade civil devem ser definidos em relação ao direito natural do homem e não aos seus deveres naturais.

A tentativa de deduzir o direito natural do princípio de conservação da vida, ou do poder inelutável do medo da morte violenta, trazia consigo importantes modificações de um ponto de vista formal e no conteúdo da lei natural. Não se trata, como para os teóricos do Direito natural, de combater as paixões a partir do dever incondicionado ditado pelas leis naturais, mas de deduzir as leis naturais a partir da natureza humana *tal como ela é* e não como *deveria ser*.

Rousseau compreendeu a novidade do ponto de partida de Hobbes face à tradição clássica moderna do direito natural, mas deu o passo suplementar de estabelecer as bases formais de uma fundamentação original do direito natural: “*Hobbes viu muito bem o defeito de todas as definições modernas do direito natural*: mas as consequências que extrai da sua mostram que a toma num sentido que não é menos falso”<sup>83</sup>. Segundo Rousseau, o “defeito de todas as definições modernas de direito natural” entrevisto por Hobbes reside em fazer derivar os direitos naturais do homem essencialmente dos seus deveres naturais.

Em Rousseau, tal como em Hobbes, a razão não intervém no estado de natureza. A posição de Hobbes é mais complexa, porque a razão, num *primeiro momento* puramente lógico, não intervém como tal no estado de natureza, embora esteja presente de imediato

---

<sup>82</sup> HOBBS, Thomas, *De Cive*, I,7, pp.83-84: «Il n’y a aucun de nous qui ne se porte à désirer ce qui lui semble bon, et à éviter ce qui lui semble mauvais, surtout à fuir le pire de tous les maux de la nature, qui sans doute est la mort. [...] Il n’y a donc rien à blâmer ni à repentir, il ne se fait rien contre l’usage de la raison, lorsque par toutes sortes de moyens on travaille à la conservation propre, on défend son corps et ses membres de la mort, ou des douleurs qui la précèdent. [...] D’où je tire cette conséquence que le premier fondement du droit de la nature est que chacun conserve, autant qu’il peut, ses membres et sa vie»; cf. *Leviathan*, ed. Michael Oakeshott, Oxford, Basil Blackwell, 1946, cap. XIV, p. 92; cf. cap. XXVII, p.97.

<sup>83</sup> *Discours sur l’inégalité*, O. C., III, p. 153 [sublinhado nosso].

e intervenha num segundo momento para estabelecer as leis naturais, fazer o cômputo dos inconvenientes do estado de natureza e *calcular* as vantagens da instituição da sociedade civil.

Quanto ao segundo momento, Hobbes considera que “todos os homens querem sair deste estado de natureza miserável e detestável, e isso por uma necessidade natural, logo que tenham compreendido a sua miséria”<sup>84</sup>. Este conhecimento é devido à razão que não rege *de princípio*, como nos teóricos do Direito natural, o estado de natureza. Impotente em face das paixões, a razão faz a sua entrada como princípio activo no início do segundo acto, quando pronunciando-se sobre a miséria do estado de natureza, chega à conclusão que é necessário sair dele e recomenda o estabelecimento, por uma convenção, da sociedade. Se, como em Rousseau, a razão está ausente *no seu princípio*, é para preparar a sua aparição e criar, pela sua impotência e o seu eclipse provisório, as condições da sua entrada em cena porque só a razão pode fazer um diagnóstico sobre os males do passado que se mantêm no presente e inaugurar o futuro. O silêncio inicial da razão na doutrina de Hobbes justifica-se porque se trata de deixar as paixões, abandonadas a si mesmas, a uma espécie de redução ao absurdo, de tal modo que a razão está presente de imediato e o seu eclipse momentâneo é explicado pela sua impotência face às paixões.

Hobbes coloca o desejo de conservação como o único móbil das acções humanas mas, segundo Rousseau, acrescenta-lhe toda uma multitude de paixões que não podem nascer senão no estado de sociedade, entre as quais se conta a paixão fundamental do “orgulho” (*pride*) ou da “vã glória” (*Vain-glory*). Hobbes cede à ilusão comum a todos os teóricos do direito natural que consiste em confundir o homem natural com o homem civil<sup>85</sup>. Esta falta inicial determina as outras, porque, acrescentando ao desejo de conservação a paixão de dominação e as paixões irracionais, concebe-se o estado de natureza como “miserável e detestável” e a ausência *de princípio* da razão no estado de natureza é interpretada como uma privação insuportável: razão e sociedade aparecem,

---

<sup>84</sup> HOBBS, Thomas, *De Cive*, praef. ad lect., p. 66.

<sup>85</sup> *Discours sur l'inégalité*, O. C., III, p. 153: «En raisonnant sur les principes qu'il établit, cet Auteur [Hobbes] devait dire que l'état de Nature étant celui où le soin de notre conservation est le moins préjudiciable à celui d'autrui, cet état était par conséquent le plus propre à la Paix, et le plus convenable au Genre-humain. Il dit précisément le contraire, pour avoir fait entrer mal à propos dans le soin de la conservation de l'homme Sauvage, le besoin de satisfaire une multitude de passions qui sont l'ouvrage de la Société, et qui ont rendu les Lois nécessaires».

necessária e simultaneamente, como a única via de salvação. Assim, compreende-se o despotismo do autor do *Leviathan*, porque se trata de salvaguardar o direito inalienável e incondicional de conservação da vida, impossível de ser mantido no estado de “guerra geral de cada um contra todos” que caracteriza o estado de natureza.

O acordo de Rousseau com Hobbes é efectivo contra a tradição moderna do Direito natural quanto à fundação do postulado antropológico fundamental da conservação de si mesmo, mas oculta uma diferença profunda entre ambos, porque Hobbes fundou este postulado essencial a partir de uma paixão secundária que surge após o estabelecimento da sociedade. Hobbes fundou a sua teoria das paixões na paixão fundamental do “orgulho” (*pride*) ou da “vã glória” (*glory*). A crítica de Rousseau é a de que Hobbes tomou como princípio determinante do estabelecimento do estado civil, uma paixão genealogicamente secundária que só pode surgir em sociedade, quando as premissas da sua filosofia política colocam em questão o princípio da sociabilidade natural do homem. Hobbes tomou o efeito por causa, no sentido de que a consequência eventual da sociedade ou a guerra, é erigida como causa originária da sociedade. Uma ideia análoga à de Rousseau foi defendida também por Montesquieu no *Espírito das Leis*<sup>86</sup>.

Rousseau mantém o desejo de conservação como o desejo básico e “anterior à razão” da espécie humana, mas purificando-o das paixões de origem social que revestia em Hobbes e que fazem dele um princípio de guerra geral de cada um contra todos, de que o medo da morte violenta é uma consequência inevitável, em função dos postulados da antropologia de Hobbes. Em relação à concepção tradicional do direito natural é

---

<sup>86</sup> MONTESQUIEU, Charles-Louis de, *Œuvres Complètes*, ed. estabelecida e anotada por Roger CAILLOIS. Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1951, t. II, *De l'Esprit des Lois*, Liv. I, cap. II, p. 235: «Hobbes demande «pourquoi, si les hommes ne sont pas naturellement en état de guerre, ils vont toujours armés? et pourquoi ils ont des clefs pour fermer leurs maisons?» Mais on ne sent pas qu'on attribue aux hommes, avant l'établissement des sociétés, ce qui ne peut leur arriver qu'après cet établissement, qui leur fait trouver des motifs pour s'attaquer et pour se défendre». Cf. HOBBS, *Leviathan*, p. 82: «Let him therefore consider with himself, when taking a journey, he arms himself, and seeks to go well accompanied; when going to sleep, he locks his doors; when even in his house he locks his chests; what opinion he has of his fellow-subjects, when he rides armed; of his fellow citizens, when he locks his doors; and of his children, and servants, when he locks his chests». Para Rousseau, tal como para Montesquieu, a posição de Hobbes é errónea, porque a descoberta da metalurgia que permitia que uma tal prática fosse possível, marca o fim do estado de natureza e o começo da sociedade civil. Em Rousseau, a agricultura e a metalurgia são as duas técnicas fundamentais da civilização que estão na origem do estado civil. Cf. *Discours sur l'inégalité*, O. C., III, p. 171 ss: «La métallurgie et l'agriculture furent les deux arts dont l'invention produisit cette grande révolution» (a instauração da propriedade que é o fundamento do Estado civil).



significativo o modo como Rousseau, por seu turno, rejeita os postulados da antropologia de Hobbes. Não é a razão, como em Pufendorf e os teóricos do Direito natural em geral, que afasta o homem de entrar em guerra com outro. Se o homem natural se abstém de fazer inutilmente mal ao seu próximo é porque uma inclinação natural — a “piedade” — o leva a experimentar uma repugnância natural em ver sofrer o seu semelhante. Não é a razão, mas a piedade, que em lugar da lei natural tempera a sua avidez natural, o impede de abusar da sua força e de fazer da violência a regra da sua conduta.

Após a recusa da tese da sociabilidade e da racionalidade natural do homem, apenas dois traços permanecem positivos e naturais no estado de natureza: o desejo de conservação e o princípio da piedade. O desejo de conservação é positivo e significa vontade de viver, mas não vontade de domínio, porque segundo os princípios da filosofia política de Rousseau, pode ser provado que o domínio é mesmo prejudicial à conservação de si mesmo<sup>87</sup>. Os conceitos de razão e sociabilidade, não sendo positivos, também não são privativamente negativos. A ausência da razão e da sociabilidade não é privação, nem desrazão e pulsão insociável, mas ausência infra-racional e infra-social.

Rousseau modifica radicalmente o ensinamento de Hobbes não apenas pela adição da piedade natural, mas também pela negação de que a conservação de si mesmo seja um desejo consciente no puro estado de natureza. Tanto a conservação de si mesmo como a piedade são originalmente “princípios”, quer dizer, conceitos teóricos descobertos por Rousseau para a explicação do comportamento do homem natural, mesmo se não tem consciência dos sentimentos que resultam da conservação de si mesmo e da piedade<sup>88</sup>. A concepção do estatuto natural tanto da piedade como da conservação de si mesmo é a formulação mais económica do mais vasto campo da evidência científica concernente ao comportamento animal e humano; os seus princípios teóricos podem ser entendidos, como Rousseau afirma, em termos de cânones da ciência natural moderna<sup>89</sup>.

---

<sup>87</sup> *Discours sur l'inégalité*, O. C., III, p. 161: «J'entends toujours répéter que les plus forts opprimeront les faibles; mais qu'on m'explique ce qu'on veut dire par ce mot d'oppression. Les uns domineront avec violence, les autres gémiront asservis à tous leurs caprices: voilà précisément ce que j'observe parmi nous, mais je ne vois pas comment cela pourrait se dire des hommes Sauvages, à qui l'on aurait même bien de la peine à faire entendre ce que c'est que servitude, et domination». Cf. HOBBS, *Leviathan*, p. 81: «By force, or wiles, to master the persons of all men he can, so long, till he see no other power great enough to endanger him. [...] Such augmentation of domination over men, being necessary to a man's conservation, it ought to be allowed him» [ortografia original].

<sup>88</sup> *Discours sur l'inégalité*, O. C., III, pp. 125-126: «deux principes antérieurs à la raison».

<sup>89</sup> *Discours sur l'inégalité*, O. C., III, p. 133: «raisonnements hypothétiques et conditionnels [...] semblables à ceux que font tous les jours nos Physiciens sur la formation du Monde».

A filosofia de Hobbes é insatisfatória porque reduz o comportamento humano ao postulado da conservação individual de si mesmo e, se aplicada à espécie humana enquanto espécie animal, conduz à conclusão de que o estado de natureza é uma guerra generalizada de cada um contra todos, que ameaça aniquilar a espécie inteira. Assim como os animais se preservam como espécie e não apenas como indivíduos, o princípio individual da conservação de si mesmo é insuficiente para explicar o estado de natureza como a condição original do homem, pelo que é necessário postular a existência de outro princípio complementar, que é a piedade, com o mesmo estatuto de credibilidade que o princípio individual da conservação de si mesmo, e que assegura a sobrevivência universal da espécie humana<sup>90</sup>.

Rousseau pode reclamar que a sociabilidade natural é um “axioma falso” colocando-se de acordo com a ciência política moderna inaugurada por Hobbes<sup>91</sup>. Substituindo a sociabilidade pela piedade, Rousseau pode reivindicar também que as suas conclusões são compatíveis com qualquer sistema concebível<sup>92</sup>: a piedade representa a restrição natural à conservação individual de si mesmo que assegura a sobrevivência biológica do homem enquanto espécie natural, sem que haja necessidade de recorrer à noção tradicional de sociabilidade. A conexão entre a piedade e a preservação da espécie é decisiva porque “a piedade é um sentimento natural que, moderando em cada indivíduo a actividade do amor de si mesmo, concorre para a conservação mútua de toda a espécie. O género humano teria desaparecido há muito tempo se a sua conservação não dependesse senão dos raciocínios daqueles que o compõem”<sup>93</sup>. Os princípios da conservação de si mesmo e da piedade, operando em conjunto, o primeiro representando

---

<sup>90</sup> *Discours sur l'inégalité*, O. C., III, p. 154: «Il y a d'ailleurs un autre Principe que Hobbes n'a point aperçu et qui, ayant été donné à l'homme pour adoucir, en certaines circonstances, la férocité de son amour-propre, ou le désir de se conserver avant la naissance de cet amour, tempère l'ardeur qu'il a pour son bien-être par une répugnance innée à voir souffrir son semblable».

<sup>91</sup> HOBBS, Thomas, *De Cive*, I, 2, p. 90: «La plupart de ceux qui ont écrit touchant les républiques, supposent ou demandent, comme une chose qui ne leur doit pas être refusée, que l'homme est un animal politique, ζῷον πολιτικόν, selon le langage des Grecs, né avec une certaine disposition naturelle à la société. [...] Cet axiome, quoique reçu communément, ne laisse pas d'être faux, et l'erreur vient d'une trop légère contemplation de la nature humaine. Car si l'on considère de plus près les causes pour lesquelles les hommes s'assemblent, et se plaisent à une mutuelle société, il apparaîtra bientôt que cela n'arrive que par accident, et non par une disposition nécessaire de la nature».

<sup>92</sup> *Discours sur l'inégalité*, O. C., III, p. 162: «sur les principes que je viens d'établir, on ne saurait former aucun autre système qui ne me fournisse les mêmes résultats, et dont je ne puisse tirer les mêmes conclusions».

<sup>93</sup> *Discours sur l'inégalité*, O. C., III, pp. 156-157.

as acções que asseguram a sobrevivência do indivíduo e o segundo a da espécie, evidenciam que as acções individuais são naturalmente restringidas e não resultam num mal desnecessário aos seres humanos. Estes “dois princípios” constituem os postulados básicos da manutenção física ou natural da espécie humana na condição biológica do estado de natureza, sem que haja necessidade de recorrer à razão e à sociabilidade<sup>94</sup>.

A teoria de Hobbes tomou o orgulho por uma paixão natural e a causa principal da guerra geral de cada um contra todos, quando é uma paixão genealogicamente secundária produzida pela reflexão e nascida em sociedade, e não entreviu a “piedade” como o princípio complementar do princípio individual da conservação de si mesmo e que assegura a sobrevivência do homem enquanto espécie. Assim, “Hobbes não viu que a mesma causa que impede os selvagens de usar da sua razão, como o pretendem os nossos Jurisconsultos, os impede ao mesmo tempo de abusar das suas faculdades, como o pretende ele mesmo; de modo que se poderia dizer que os selvagens não são maus precisamente porque não sabem o que é serem bons; pois não é o desenvolvimento das luzes, nem o freio da Lei, mas a calma das paixões e a ignorância do vício que os impede de fazer mal”<sup>95</sup>.

Rousseau numa nota fundamental do *Discurso sobre a Desigualdade* ataca os postulados da antropologia de Hobbes, declarando que o “orgulho” (*pride*), ou na sua terminologia o *amor-próprio* (*amour-propre*), não é uma impulsão natural sendo diferente do *amor de si mesmo* (*amour de soi-même*) que é o desejo primordial e inato da conservação individual de si mesmo:

“Não se deve confundir o amor-próprio (*amour-propre*) e o amor de si mesmo (*amour de soi-même*), duas paixões muito diferentes pela sua natureza e pelos seus efeitos. O *amor de si mesmo* é um sentimento natural que leva todo o animal a velar pela sua própria conservação e que, dirigido no homem pela razão e modificado pela piedade, produz a humanidade e a virtude. O *amor-próprio* não é senão um sentimento relativo, factício, e nascido em sociedade, que leva cada indivíduo a fazer mais caso de si que de todo o outro, que inspira aos homens todos os males que mutuamente se fazem e que é a verdadeira fonte da honra”<sup>96</sup>.

---

<sup>94</sup> *Discours sur l'inégalité*, O. C., III, p. 126: «C'est du concours et de la combinaison que notre esprit est en état de faire de ces deux Principes, sans qu'il soit nécessaire d'y faire entrer celui de la sociabilité, que me paraissent découler toutes les règles du droit naturel; règles que la raison est ensuite forcée de rétablir sur d'autres fondements, quand par ses développements successifs elle est venue à bout d'étouffer la Nature».

<sup>95</sup> *Discours sur l'inégalité*, O. C., III, p. 154.

<sup>96</sup> *Discours sur l'inégalité*, O. C., III, p. 219, Nota XV [sublinhado nosso]: «Il ne faut pas confondre l'Amour-propre et l'Amour de soi-même; deux passions très différentes par leur nature et par leurs effets. L'Amour de soi-même est un sentiment naturel qui porte tout animal à veiller à sa propre conservation et

Enquanto o *amor de si mesmo* ou o princípio da conservação precede o uso da reflexão, o *amor-próprio* é um sentimento relativo mútuo de comparação que tem lugar quando os homens fazem uso da razão em sociedade. Ora, um ser que tem “unicamente no instinto tudo o que precisava para viver no estado de natureza e não possui numa razão cultivada senão o que lhe é necessário para viver em sociedade”<sup>97</sup>, não tem a possibilidade de estabelecer o gênero de comparação que está na origem do amor-próprio ou do orgulho. O *amor-próprio* ou o orgulho não pode, portanto, existir no estado de natureza, porque “olhando-se a si mesmo cada homem em particular como o único espectador que o observa, como o único ser no universo que toma interesse em si, não é possível que um sentimento que tem a sua fonte em comparações que não está ao alcance de fazer possa germinar na sua alma”<sup>98</sup>.

Rousseau estabelece uma diferença essencial, que é estabelecida também por Montesquieu, entre “as simples impulsões da natureza”<sup>99</sup> e as paixões sociais que resultam da “opinião”<sup>100</sup>. A maioria das paixões são de origem social, e não podem aparecer no curso da evolução humana antes do uso da razão, porque resultam de conhecimentos que o homem adquire somente em sociedade.

Montesquieu ensaia, tal como Rousseau, nos dois primeiros capítulos *Do Espírito das Leis*, a partir da “constituição do nosso ser”<sup>101</sup> encontrar os “sentimentos” ou as “impressões” que sejam naturais no sentido da ciência moderna, em lugar de leis no sentido da tradição clássica moderna do direito natural<sup>102</sup>. Assim, quando Montesquieu examina a noção de Direito natural, considera necessário determinar se é conforme às

---

qui, dirigé dans l’homme par la raison et modifié par la pitié, produit l’humanité et la vertu. L’Amour-propre n’est qu’un sentiment relatif, factice, et né dans la société, qui porte chaque individu à faire plus de cas de soi que de tout autre, qui inspire aux hommes tous les maux qu’ils se font mutuellement, et qui est la véritable source de l’honneur».

<sup>97</sup> *Discours sur l’inégalité*, O. C., III, p. 152.

<sup>98</sup> *Discours sur l’inégalité*, O. C., III, p. 219.

<sup>99</sup> *Discours sur l’inégalité*, O. C., III, p. 152.

<sup>100</sup> *Discours sur l’inégalité*, O. C., III, p. 193: «[...] le Sauvage vit en lui-même; l’homme sociable toujours hors de lui ne sait vivre que dans l’opinion des autres, et c’est, pour ainsi dire, de leur seul jugement qu’il tire le sentiment de sa propre existence».

<sup>101</sup> MONTESQUIEU, Charles-Louis de, *De l’Esprit des Loix*, Liv. I, cap. ii, p. 235.

<sup>102</sup> MONTESQUIEU, Charles-Louis de, *Défense de l’Esprit des Loix*, t. 2, Première Partie, II, Réponse à la Sixième Objection, p. 1131: «Il a été aussi permis à l’auteur d’examiner quelle serait la *première impression* qui se ferait sur cet homme, et de voir l’ordre dans lequel ces *impressions* seraient reçues dans son cerveau; et il a cru qu’il aurait des *sentiments* avant de faire des réflexions; que le premier, dans l’ordre du temps, serait la peur; ensuite le besoin de se nourrir, etc.» [sublinhado nosso].

*primeiras impressões da natureza*. Na sua crítica à noção tradicional do Direito natural, Rousseau pode ter encontrado no *Espírito das Leis*, senão um patrocínio às suas teses, pelo menos uma fonte de inspiração à luz dos progressos da ciência política do seu tempo, bem como um fundamento sólido na sua crítica à doutrina de Hobbes<sup>103</sup>.

Montesquieu afirma numa posição em tudo análoga à de Rousseau que “*os animais (e é sobretudo neles que é necessário ir procurar o Direito natural)* não fazem guerra aos da sua espécie, porque, sentindo-se iguais, não têm de todo o desejo de atacar-se”<sup>104</sup>. Pelo modo como Montesquieu aborda o conceito de estado de natureza no início *Do Espírito das Leis*, está muito mais próximo de Rousseau e mesmo de Hobbes, pela primazia que concede ao *princípio da conservação*, embora ataque os postulados da sua antropologia numa perspectiva análoga à de Rousseau, do que da tradição clássica moderna do Direito natural: “O homem, no estado de natureza, teria antes a faculdade de conhecer, do que conhecimentos. É claro que as suas primeiras ideias não seriam de modo nenhum especulativas: ocupar-se-ia da conservação do seu ser, antes de procurar a origem do seu ser”<sup>105</sup>.

Se o estado de guerra não é “natural à espécie” humana, só pode surgir entre os homens quando se tornaram sociáveis: “O erro de Hobbes não é o de ter estabelecido o estado de guerra entre os homens independentes e tornados sociáveis; mas o de ter suposto este estado natural à espécie, e de a ter dado como causa dos vícios de que é o efeito”<sup>106</sup>. A originalidade de Rousseau consiste em ter demonstrado, contrariamente à opinião geralmente aceite pelos teóricos do direito natural, que não podia haver guerra

---

<sup>103</sup> MONTESQUIEU, Charles-Louis de, *De l'Esprit des Lois*, t. 2, Liv. II, cap. iii, *Des Lois Positives*, p.236: «Sitôt que les hommes sont en société, ils perdent le sentiment de leur faiblesse; l'égalité, qui étoit entre eux, cesse, et l'état de guerre commence. Chaque société particulière vient à sentir sa force; ce qui produit un état de guerre de nation à nation. Les particuliers, dans chaque société, commencent à sentir leur force: ils cherchent à tourner en leur faveur les principaux avantages de cette société; ce qui fait entre eux un état de guerre. Ces deux sortes d'état de guerre font établir les lois parmi les hommes» [ortografia original]. Cf. *Discours sur l'inégalité*, O. C., III, pp.178-179: «On voit aisément comment l'établissement d'une seule Société rendit indispensable celui de toutes les autres, et comment, pour faire tête à des forces unies, il fallut s'unir à son tour. [...] Le droit civil étant ainsi devenu la règle commune des Citoyens, la Loi de Nature (quer dizer, a lei do mais forte) n'eut plus lieu qu'entre les diverses Sociétés, où, sous le nom de Droit des gens, elle fut tempérée par quelques conventions tacites. [...] De là sortirent les Guerres Nationales, les Batailles, les meurtres, les représailles, qui font frémir la Nature et choquent la raison».

<sup>104</sup> MONTESQUIEU, Charles-Louis de, *Dossier de l'Esprit des Lois, Extraits du Manuscrit et des Dossiers de la Brède*, t.2, p. 996 [sublinhado nosso].

<sup>105</sup> MONTESQUIEU, Charles-Louis de, *Œuvres complètes*, t. 2, *De l'Esprit des Lois*, Liv. I, cap. ii, *Des lois de la nature*, p. 235.

<sup>106</sup> Cf. *Du Contrat social ou Essai sur la forme de la République* (Manuscrit de Genève), I, 2, De la société générale du Genre humain, O. C., III, p. 288.

entre os homens no estado de natureza, pois a generalidade dos teóricos do Direito natural admitia que o estado de guerra podia existir no estado de natureza, porque defendiam que a propriedade era um *direito natural* anterior ao estabelecimento da sociedade civil.

O objectivo da guerra é o de repor pela força um dano (*dommage*) causado, mas Rousseau defende a tese de que no estado de natureza “não poderá haver injúria (*injure*), porque não há propriedade”<sup>107</sup>. Segundo o *Contrato Social*, “é a relação das coisas e não dos homens que constitui a guerra; e não podendo o estado de guerra nascer das simples relações pessoais, mas somente das relações reais, a guerra privada, ou de homem a homem, não pode existir, nem no estado de natureza onde não há propriedade constante, nem no estado social, em que tudo está sob a autoridade das leis”<sup>108</sup>.

Rousseau, na sua crítica à tradição moderna do Direito natural que defendia a ideia de que a propriedade era um direito natural anterior à sociedade civil, pode ter encontrado em Montesquieu um aliado de peso. Considerando a plausibilidade da tese segundo a qual o conceito de dominação está ligado ao de propriedade, Montesquieu afirma no *Espírito das Leis* que “o desejo que Hobbes dá de início aos homens de se subjugar uns aos outros, não é razoável. A ideia de império (*empire*) e de dominação é tão composta, e depende de tantas outras ideias, que não seria aquela que teria de início”<sup>109</sup>. Rousseau afirma, por seu turno, que “esta ideia de propriedade, dependendo de muitas ideias anteriores que não poderiam nascer senão sucessivamente, não se forma de imediato no espírito humano”<sup>110</sup>.

Segundo os princípios do *Contrato Social*, o direito de propriedade tem como fundamento a “ordem social”<sup>111</sup> e a guerra como estado jurídico não pode ter lugar antes do estabelecimento do título *de jure* da propriedade cuja fundação tem lugar quando do estabelecimento da sociedade civil através do contrato social. Se a guerra não pode ter

---

<sup>107</sup> *Discours sur l'inégalité*, O. C., III, p. 170: «Car, selon l'axiome du sage Locke, *il ne saurait y avoir d'injure, où il n'y a point de propriété*» [itálico do autor].

<sup>108</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 357.

<sup>109</sup> MONTESQUIEU, Charles-Louis de, *De l'Esprit de Lois*, Liv. I, cap. ii, p. 235.

<sup>110</sup> *Discours sur l'inégalité*, O. C., III, p. 164.

<sup>111</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 352. Cf. p. 367: «Ce qu'il a de singulier dans cette aliénation, c'est que [...] elle ne fait que leur en assurer la légitime possession, changer l'usurpation en un véritable droit, et la jouissance en propriété. Alors les possesseurs étant considérés comme dépositaires du bien public, leurs droits étant respectés de tous les membres de l'État [...], par une cession avantageuse au public et plus encore à eux-mêmes, ils ont [...] acquis tout ce qu'ils ont donné».

lugar nem no estado de natureza onde não há propriedade constante, nem no estado civil onde tudo está sob a autoridade das leis, a consequência lógica é a de que a guerra tem lugar somente entre as “pessoas públicas” ou os Estados<sup>112</sup>.

Depois da crítica aos postulados da antropologia de Hobbes, resta passar ao terceiro domínio fundamental da análise antropológica de Rousseau no campo científico: a ciência tal como é elaborada no grande modelo da *Histoire naturelle* de Buffon. Assim, esgotam-se as perspectivas de análise que, anteriormente ou na sua época, correspondiam aos três domínios fundamentais de análise do homem — a religiosa, a filosófica e a científica — e que no seu conjunto permitem a delineação da alternativa antropológica da ciência política tal como é fundada por Rousseau. Rousseau apoiou-se na ciência natural de seu tempo para a constituição dos fundamentos de uma antropologia filosófica alternativa, na medida em que era a maneira mais sólida de constituição de uma nova ciência política.

O ponto em torno do qual se organizam as discussões e aquisições científicas do *Discurso sobre a Desigualdade* é o de uma análise indutiva-experimental das origens. De Locke em diante e passando por autores muito próximos de Rousseau, foi observado que “a ideia de uma reconstituição experimental das origens tinha curso no século XVIII”<sup>113</sup>. O *Discurso* liga-se a muitas questões análogas desta linha de pensamento (pense-se, por exemplo, em relação a Condillac, no tema da origem da língua); mas o problema que se quer agora examinar é a questão geral do método que concerne o complexo significado do *Discurso*. Para enfrentar um tal problema, é necessário dar lugar, para além da pesquisa experimental das origens, à viragem na direcção e no método da ciência que amadurece em meados do século XVIII francês e tem por trás, directa ou indirectamente, a obra leibniziana. Ao dualismo cartesiano ou ao monismo de Espinosa, observa Cassirer

---

<sup>112</sup> *Que l'État de Guerre naît de l'État social*, O. C., III, pp. 607-608: «S'il n'y eut jamais, et qu'il ne puisse y avoir, de véritable guerre entre les particuliers, qui sont donc ceux entre lesquels elle a lieu et qui peuvent s'appeler réellement ennemis? Je réponds que ce sont les personnes publiques. Et qu'est-ce qu'une personne publique? Je réponds que c'est cet être moral qu'on appelle souverain, à qui le pacte social a donné l'existence, et dont toutes les volontés portent le nom de lois. [...] Qu'est-ce donc que faire la guerre à un souverain? c'est attaquer la convention publique et tout ce qui en résulte; car l'essence de l'État ne consiste qu'en cela».

<sup>113</sup> Jean STAROBINSKI, O. C., III, pp. 1294-1295, que recorda, entre outros, Locke, Maupertius, e Buffon. É justo acrescentar pelo menos os nomes de Condillac no *Essai sur l'origine des connaissances humaines* e sobretudo o *Traité des Sensations* (que desde logo sobre este tema se envolve numa controvérsia de prioridade com Buffon) e de Diderot nos *Pensées sur l'interprétation de la nature*.

com um dos seus *aperçus* sintéticos, Leibniz substitui um “universo pluralista”<sup>114</sup>. Em lugar da identidade analítica própria do pensamento de Descartes ou de Espinosa, Leibniz substituiu o princípio da *continuidade* sobre o qual “construiu a sua matemática e o conjunto da sua metafísica. Continuidade quer dizer unidade *na* multiplicidade, ser *no* devir, constância *na* mutação. Este termo designa uma ligação que não pode exprimir-se senão na mudança e na alteração constante de determinações, e exige tão necessariamente, tão original e essencialmente, a multiplicidade como a unidade”<sup>115</sup>.

É na continuidade e na antítese entre a análise cartesiana e a “síntese filosófica que se inicia com Leibniz”<sup>116</sup>, na passagem da lógica dos conceitos claros e distintos à lógica da “origem” e da individualidade, do “mecanismo” ao “organismo”<sup>117</sup>, que se impõe, para Cassirer, a tarefa central colocada ao pensamento do século XVIII. Em França, esta tarefa passa principalmente pela “filosofia da natureza e as ciências naturais descritivas, nas quais a rigidez conceptual começa pouco a pouco a relaxar-se. É sobre a ideia leibniziana de desenvolvimento que se insiste doravante cada vez com mais força; o sistema de natureza do século XVIII, que era dominado pela ideia da fixidez das espécies, é progressivamente mudado do interior. De Maupertius retomando os princípios da dinâmica leibniziana, defendendo e explicando o princípio de continuidade, até à física e à metafísica do orgânico em Diderot e aos primeiros esboços da teoria descritiva completa da natureza na *Histoire naturelle* de Buffon, segue-se o fio de um constante progresso”<sup>118</sup>.

Quando, no final da primeira parte do *Discurso*, Rousseau concede uma pausa metodológica e científica que, supérflua para os “lecteurs vulgaires”, todavia interessa aos sábios, aos “Juges”<sup>119</sup>, emerge com clareza na obra de Rousseau, dentro de um clima de pesquisa positiva, histórico-natural, a mudança científica reclamada por Cassirer. Eis como a passagem da natureza à vida civil (ou seja, para Rousseau, a mais notável

---

<sup>114</sup> CASSIRER, Ernest, *La philosophie des lumières*, tradução e apresentação de Pierre QUILLET. Paris, Fayard, 1966, p. 62: «La métaphysique de Leibniz se distingue de celle de Descartes et de Spinoza en posant, au lieu du dualisme cartésien et du monisme spinoziste, un univers pluraliste».

<sup>115</sup> CASSIRER, Ernest, *La philosophie des lumières*, p. 63 [sublinhado do autor].

<sup>116</sup> CASSIRER, Ernest, *La philosophie des lumières*, p. 68.

<sup>117</sup> *Ibidem*: «Dans cette opposition fondamentale sont déjà contenues les grandes tâches intellectuelles dont la pensée du XVIII<sup>e</sup> siècle devra venir à bout et qu'elle abordera, de la théorie de la connaissance à la physique, de psychologie à la politique et à la sociologie, de la philosophie de la religion à l'esthétique».

<sup>118</sup> CASSIRER, Ernest, *La philosophie des lumières*, p. 67.

<sup>119</sup> *O. C.*, III, p. 163: «Il me suffit d'offrir ces objets à la considération de mes Juges: il me suffit d'avoir fait en sorte que les Lecteurs vulgaires n'eussent pas besoin de les considérer».



mutação estrutural que ocorreu na história do homem) é conduzida ao “concours fortuit de plusieurs causes étrangères”<sup>120</sup>. A tarefa científica limita-se “à considérer et à rapprocher” estes “différents hasards”<sup>121</sup>. Certamente, os acontecimentos descritos por Rousseau poderiam desenvolver-se de muitas formas, mas é aqui que a utilização crítica da conjectura se torna razão, certeza, quando é a mais provável e funcional para o sistema que se pretende reconstituir.

Por outro lado, a cautela científica do procedimento de Rousseau deve ter presente que o grande “laps de temps” dentro do qual se desenvolve a pesquisa compensa “le peu de vraisemblance des événements”; deve dar-se lugar, na globalidade e continuidade do processo analisado, à “puissance surprenant des causes très-légères lorsqu’elles agissent sans relâche”<sup>122</sup>; e, por fim, deve ter-se em consideração certas hipóteses que apesar de não poderem atingir “le degré de certitude des faits”<sup>123</sup>, são indispensáveis à conexão estrutural do todo. Neste contexto, a “Philosophie”<sup>124</sup> (melhor dizendo, a razão crítica homogênea e interna à análise científica) desenvolve, com coerência, um necessário papel suplente e funcional, e age na falta da “*história*”, “à son défaut”, inserindo-se portanto na ciência como o instrumento de conexão e de organização geral, de conjectura racional, de analogia fundamentada. A analogia (a “similitude”), em particular, envolve uma importante tarefa de simplificação racional: “reduz os factos a um número de classes diferentes muito mais pequeno do que se imagina”<sup>125</sup>. Ora, se no quadro das referências gerais às quais alude Cassirer, se tem presente as variações e mutações fortuitas, para além da conexão racional e sistemática das mesmas, as conjecturas ou hipóteses que se tornam certezas, a potência leibniziana das pequenas causas, o papel central da razão (ou a “Philosophie”) e a utilização da analogia que constituem, em particular, os instrumentos característicos da ciência e do método Buffoniano, tem-se uma medida

---

<sup>120</sup> *O. C.*, III, p. 162.

<sup>121</sup> *Ibidem.*

<sup>122</sup> *O. C.*, III, p. 162.

<sup>123</sup> *Ibidem*: «Ceci me dispensera d’étendre mes réflexions sur la manière dont le laps de temps compense le peu de vraisemblance des événements; sur la puissance surprenante des causes très-légères lorsqu’elles agissent sans relâche; sur l’impossibilité où l’on est d’un côté de détruire certaines hypothèses, si de l’autre on se trouve hors d’état de leur donner le degré de certitude des faits [...]».

<sup>124</sup> *O. C.*, III, pp. 162-163: «deux faits étant donnés comme réels à lier par une suite de faits intermédiaires, inconnus ou regardés comme tels, c’est à l’histoire, quand on l’a, de donner les faits qui peuvent les lier; c’est à la Philosophie à son défaut, de déterminer les faits semblables qui peuvent les lier».

<sup>125</sup> *O. C.*, III, p. 163.

exacta e documentada, da amplitude e da profundidade dos interesses científicos do *Discurso*.

Já no início do Prefácio, a propósito daquele conhecimento do homem que é o mais útil e menos avançado das ciências, Rousseau retoma com segurança e com um abandono que, certamente, não lhe é frequente à alta autoridade de Buffon:

“Desde o meu primeiro passo, apoio-me com confiança sobre uma dessas autoridades respeitáveis para os filósofos, porque vêm de uma razão sólida e sublime que somente eles sabem encontrar e sentir”<sup>126</sup>.

A remota lição dos *Précepteurs* do género humano encontrou o seu ponto de específica conexão com o *Discurso* e é feita com directa “caução científica”<sup>127</sup>. É como se a cadeia ou a planta ramificada das ciências Iluminísticas libertassem do seu seio outras possibilidades e espaços contíguos, novas terras, já vislumbradas e de algum modo delimitadas, para ocupar e trabalhar. Rousseau liga-se de forma original a um tema marginal, se não estranho, à ciência de Buffon, e à reflexão que pretende movimentar-se, com igual rigor, à extensão complementar das plataformas do saber. Pouco mais adiante, na Introdução, a afirmação de audaz inovação sobre filósofos que se debruçaram, mas não atingiram o estado de natureza, denota uma idêntica assunção metódica de Buffon<sup>128</sup>.

Portanto, e para além da sua utilização específica, principalmente nas notas do *Discurso*, é necessário reconhecer que o grande modelo da *Histoire naturelle* de Buffon deve ter exercido uma influência verdadeiramente relevante e uma atracção profunda sobre Rousseau<sup>129</sup>. Mas o fascínio paradigmático, tanto da ciência buffoniana como mais tarde da grande sistematização de Darwin, consiste em ter introduzido no campo

---

<sup>126</sup> O. C., III, p. 195, Nota II: «Dès mon premier pas je m'appuie avec confiance sur une de ces autorités respectables pour les Philosophes, parce qu'elles viennent d'une raison solide et sublime qu'eux seuls savent trouver et sentir».

<sup>127</sup> Jean STAROBINSKI, O. C., III, p. 1360.

<sup>128</sup> O. C., III, p. 132 : «Les Philosophes qui ont examiné les fondements de la société, ont tous senti la nécessité de remonter jusqu'à l'état de Nature, mais aucun d'eux n'y est arrivé. Les uns [...]. D'autres [...]. D'autres [...]. Enfin tous, [...] ont transporté à l'état de Nature, des idées qu'ils avaient prises dans la société; ils parlaient de l'Homme Sauvage et ils peignaient l'homme Civil». BUFFON, por seu turno, tinha afirmado: «Les plus grands Philosophes ont senti la nécessité de cette méthode [...] mais les uns [...] les autres [...] aucun ne nous a donné des conseils, et la méthode de bien conduire son esprit dans les Sciences est encore à trouver». *Œuvres Philosophiques de Buffon*, texto estabelecido e apresentado por J. Piveteau, «Corpus Général des Philosophes Français», Paris, 1954, p. 23 A (obra indicada adiante pela sigla O. P.).

<sup>129</sup> Três notas são citações directas de Buffon — a Nota II, a Nota IV e a Nota VII — invocadas em apoio das teses do *Discurso*. Rousseau pretende fundar a sua antropologia sobre o terreno mais sólido possível — o das ciências naturais do seu tempo, cujo maior representante é Buffon —, mas reconhece a insuficiência dos dados da ciência natural do seu tempo e na célebre Nota X coloca, pela primeira vez, a hipótese do “transformismo” de Lamark ou de Darwin.

científico um conceito de “história” que rompia com as concepções omnicompreensivas e sistemáticas da natureza.

Entre os motivos de estímulo que a obra buffoniana colocava a Rousseau, eis, antes de mais, o modelo de uma ciência que se fazia sistemática em virtude da “história” universal e que abraçava a totalidade do devir, capaz de explicar o mistério do presente com o processo da sua formação e de unir, dentro de um nexu evolutivo e com a ajuda de hipóteses gerais (como, por exemplo, a do oceano a partir do qual se forma a terra) as origens — descobertas contra a antiquíssima cronologia bíblica — e a ordem actual visível da natureza, incluída aquela sua “mais excelsa produção” que é o homem. Este modelo, por um lado, sobrepunha-se também aos conteúdos da pesquisa de Rousseau e podia, portanto, ser directamente utilizado na análise do homem natural e das suas condições de vida; por outro lado, constituía uma lição de método científico a aplicar à história social do homem. A conclusão de Jean Morel no seu estudo sobre as fontes do *Discurso sobre a Desigualdade*, segundo a qual Rousseau “quis, utilizando os meios que lhe fornecia a ciência da sua época, escrever a história real das sociedades humanas”<sup>130</sup>, parece ser perfeitamente legítima.

Se com a adesão ao método científico, Rousseau não retoma o problema das origens embrionárias da espécie, não se deve esquecer o papel importante que o tema das origens ocupa na história natural, nas pesquisas sobre a embriologia e a biologia. Será então necessário rever a posição peculiar de Rousseau que consegue a assunção do método científico numa deslocação relevante de posição: as origens tendem a perder o seu significado constitutivo, normativo, ou de fundamento, para se tornarem num primeiro momento de uma série importante de mutações, onde a unidade e o ser, parafraseando Cassirer, são só para ser encontrados na pluralidade e no devir, e constituem uma estrutura privilegiada e o resultado de um inteiro processo que das origens se desenvolveu até nós, correspondendo a um princípio científico que parece não admitir derrogação. “A absoluta independência mesmo que de um só facto — escreve Diderot nos *Pensées sur l'interprétation de la nature* — é incompatível com a ideia de um todo, e sem a ideia de um todo não existiria jamais filosofia”<sup>131</sup>.

---

<sup>130</sup> MOREL, Jean, *Recherches sur les sources du Discours sur l'inégalité*, «AJJR», V, 1909, p. 198.

<sup>131</sup> DIDEROT, Denis, *Pensées sur l'interprétation de la nature*, Paris, Garnier-Flammarion, 1967, pp.117-118. Cf. BUFFON: «Car quelle connaissance réelle peut-on tirer d'un objet isolé? Le fondement de toute

Através do princípio de continuidade ou da total processualidade, a ciência, na sua utilização natural e genética, torna-se quase um corpo unitário, no *Discurso*, com a tensão em relação à história como puro devir. A “*histoire*” fortalece-se e estrutura-se graças ao método da *Histoire naturelle*; e a consequência importante consiste em que as hipóteses e as conjecturas formuláveis no âmbito da “história científica” pretendem um certo grau de realidade, verosímil ou provável que seja, enquanto as hipóteses filosóficas ou da antropologia fundamental, esquecendo “os tempos e os lugares”, têm em mira o “homem em geral” e não tendem somente “a esclarecer a natureza das coisas”, mas também de alguma forma a mostrar “a verdadeira origem”<sup>132</sup>.

Finalmente, na ciência de Buffon, com a pesquisa sobre a origem das coisas (“a natureza das coisas, tinha escrito anos antes Vico numa célebre “dignidade” da *Scienza Nuova*, outra coisa não é senão o seu nascimento em certos tempos e em certas apresentações”<sup>133</sup>), Rousseau descobre uma história natural enquanto história mundana, e encontra já pronta uma série de declarações prudentes que se movem no plano da razão de uma forma que, pelo menos formalmente, são compatíveis com a fé da história bíblica:

“A Religião — diz-se no Proêmio — ordena-nos a crer que tendo Deus ele próprio tirado os homens do estado de natureza, eles são desiguais porque ele quis que fossem, mas ela não nos proíbe de formar conjecturas tiradas unicamente da natureza do homem e dos seres que o rodeiam sobre o que teria podido tornar-se o Género humano, se fosse deixado abandonado a ele mesmo”<sup>134</sup>.

---

science n'est-il pas dans la comparaison que l'esprit humain sait faire des objets semblables et différents ? L'absolu, s'il existe, n'est pas du ressort de nos connaissances, nous ne jugeons et ne pouvons juger des choses que par les rapports qu'elles ont entre elles» (*O. P.*, pp. 371-372).

<sup>132</sup> *O. C.*, III, p. 133.

<sup>133</sup> VICO, Giovanni Battista, *Opere*, apresentação de F. NICOLINI, Milano-Napoli, Giuffrè Editore, 1953, p. 440.

<sup>134</sup> *O. C.*, III, p. 133: «La Religion nous ordonne de croire que Dieu lui-même ayant tiré les Hommes de l'état de Nature, ils sont inégaux parce qu'il a voulu qu'ils fussent; mais elle ne nous défend pas de former des conjectures tirées de la seule nature de l'homme et des Etres qui l'environnent, sur ce qu'aurait pu devenir le Genre-humain, s'il fût resté abandonné à lui-même». Pouco antes desta passagem pouco convencional sobre a desigualdade desejada por Deus, Rousseau tinha-se colocado ao abrigo da crítica religiosa e defendido que Adão, tendo recebido conhecimentos e dons extraordinários de Deus, “n'était point lui-même dans cet état”, e é necessário negar que “même avant le Déluge, les Hommes se soient jamais trouvés dans le pur état de Nature, à moins qu'ils n'y soient retombés par quelque Evénement extraordinaire: Paradoxe fort embarrassant à défendre, et tout à fait impossible à prouver” (*O. C.*, III, p.132; cf. Jean STAROBINSKI, *O. C.*, III, pp.1392-1393), e veja-se a resposta de Buffon às observações movidas contra a *Histoire* pelos “Députés et Syndic de la Faculté de Théologie”, *O. P.*, pp. 106-109, e as páginas sobre o dilúvio como o produto da vontade de Deus, que não se podem explicar com causas naturais e físicas, *O. P.*, pp. 88-89.

Mas a prudência não deve, por outro lado, fazer esquecer que, não raciocinando certamente como teólogo, Buffon, através de provas actuais e racionais (reflexão, linguagem e capacidade de aperfeiçoar-se), consegue estabelecer aquela extraordinária “excellence” da natureza humana, colocada a uma distância incomensurável (“infinita, imensa”) do animal, e que no clima cultural de meados do século XVIII constitui uma convergência parcial, mas não redutível somente a motivos de “conformismo”, com a antropologia cristã, e tal é para Rousseau um motivo seguro de “confidence”<sup>135</sup>. Se a colocação do homem no vértice intangível da natureza não tivesse sido em Buffon tão convicta e insistente, é de duvidar que a sua autoridade tivesse tanta importância no *Discurso*. Na medida em que, se tal não fosse o caso, a teoria do *Discurso* se abria a desenvolvimentos complexos e também tortuosos, pode dizer-se que se trata de uma posição e de uma atitude originária na reflexão rousseauiana. É também em virtude deste tema, enquanto inserido e resolvido na *Histoire naturelle*, que Buffon assume para Rousseau um lugar privilegiado na ciência em lugar de Maupertius, de Condillac, ou de Diderot, como aquele que assegura a manutenção, através das infinitas variações e mutações da natureza, da diferença “ontológica” suprema do homem e simultaneamente a compreende como o momento culminante de uma *histoire* total.

Mas chegou o momento de nos interrogarmos sobre quais serão, no conjunto das intenções gerais da obra de Rousseau, as consequências de uma tal assunção do método científico, em relação com a questão do fundamento ou da constituição da “ciência” que busca o *Discurso sobre a Desigualdade*. Ora, a este propósito, mesmo dentro de um terreno de aquisições que tendem a tornar-se comuns, para além das sugestões, das utilizações e da tentativa geral de compatibilidade com os caminhos avançados e recentes da ciência, a obra de Rousseau não chega a atingir o seu mais profundo e peculiar significado enquanto não resolver extensivamente a direcção científico-natural do campo das suas possibilidades metodológicas, conferindo ao *Discurso* um andamento evolutivo: de “história natural” do género humano que adquire sentido unicamente na complexa reconstrução filosófica do seu processo.

---

<sup>135</sup> STAROBINSKI, Jean, *Rousseau et Buffon*, in J.-J. Rousseau. *La transparence et l'obstacle*. Paris, Gallimard, 1971, p. 385 e ss. Cf. *Discours sur l'inégalité*, O. C., III, p. 195: «je m'appuie avec confidence», etc.

Existem “várias espécies de verdades” tinha ensinado Buffon para fundamentar a sua própria ciência resguardando-a do que tinha sido definido como o “imperialismo das matemáticas”<sup>136</sup>: verdades definidas, analíticas e dedutivas como as da matemática, onde se encontra somente o que lá colocámos, e verdades *de facto* ou físicas que não dependem de nós, a não ser se as estudarmos experimentalmente, e que só em áreas restritas como as da astronomia ou da óptica podem ser inteiramente penetradas pelas primeiras. O mesmo teria podido repetir Rousseau em relação a Buffon: existem diversas espécies de verdades ou de ciências.

A ciência de Buffon constitui-se através da ruptura de um princípio exclusivo e omnicompreensivo de explicação da realidade, e resolve-se numa atenção constante à complexidade de uma história natural que evolui na continuidade, através de “movimentos que se sucedem e se renovam sem interrupção”<sup>137</sup>. Mas a ciência de Rousseau é tal que não chega a constituir-se, e não é capaz de sobrepor-se em relação à ciência de Buffon, sem uma rigorosa definição do fundamento. Esta diversidade nasce do facto de que o problema principal é o de que no processo contínuo e na presença organizada dos factos, na acção das “causas actuais”, a “ciência” de Rousseau deve percorrer o existente e as suas premissas orgânicas históricas sem ficar prisioneira de uma realidade social intransponível. Sobre esta base pode chegar-se a uma ciência que estabeleça “sempre o direito pelo facto”<sup>138</sup>, segundo a célebre censura de Rousseau a Grotius; mas como será possível chegar a um “direito” que preceda o facto e o inove, constituindo-se como critério normativo? A ciência política de Rousseau problematiza a difícil relação das ciências do homem (ou histórico-sociais, do “espírito”, como se dizia outrora) com as ciências da natureza, que já era problemática no plano do método de compreensão da realidade, porque a análise da sociedade que queira tornar-se ciência deve criar para si própria e como que de novo os seus instrumentos, os seus métodos, as suas peculiares conexões disciplinares e inter-disciplinares, e promover uma fundamental deslocação de planos que atravessa, condiciona e modifica a história e consegue algo que

---

<sup>136</sup> BUFFON, Georges-Louis de, *O. P.*, p. 23 e ss; quanto à expressão seguinte cf. Jean EHRARD, *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII siècle*, Paris, Vrin, 1963, vol. II, p. 586.

<sup>137</sup> BUFFON, Georges-Louis de, *O. P.*, 56 A é um dos passos em que formula a teoria das «causes actuelles».

<sup>138</sup> *Contrat social*, *O. C.*, III, p. 353; cf. *O. C.*, III, p. 182.

não é homogêneo às ciências da natureza e às que de alguma forma as prolongam e delas dependem.

O *Discurso sobre a Desigualdade*, enquanto se constitui através da continuidade, é também a análise de uma grande mutação estrutural que interveio no tempo: a instauração de uma desigualdade artificial (“moral ou política”) que consiste “nos diferentes privilégios, de que alguns gozam, em prejuízo de outros”<sup>139</sup>. O tema da continuidade levaria a sobrepor a desigualdade artificial àquela natural (diferença etária, saúde, força física e qualidades espirituais), e levaria a procurar “se não haveria qualquer ligação essencial entre as duas desigualdades”; mas questionar-se se os que comandam valem mais em necessidade ou mérito do aqueles que obedecem, se o poder ou a riqueza são proporcionais ao mérito, à sabedoria ou à virtude é questão de escravos adúladores, diz ironicamente Rousseau, mas de modo nenhum conveniente “a homens racionais e livres, que procuram a verdade”<sup>140</sup>. Com muita clareza, o motivo central do *Discurso* é o de uma ruptura no nexos unitário da história, criando uma pausa entre o antes e o depois, entre o estado de natureza e a sociedade civil, que não pode voltar a ser compreendida na base de um puro movimento ou de um sistema de mutações:

“De que se trata precisamente neste *Discurso*? De *marcar*, no progresso das coisas, o *momento onde* sucedendo o Direito à Violência, a Natureza foi submetida à Lei; de explicar por que encadeamento de prodígios o forte pode resolver-se a servir o fraco, e o Povo a comprar um repouso em ideia, pelo preço de uma felicidade real”<sup>141</sup>.

Daqui nasce o problema do estado de natureza, como a difícil procura do fundamento muitas vezes tentado, mas cujo êxito foi sempre mal sucedido, que pode destacar-se da desigualdade social que desembocou numa alienação geral, medindo a natureza até à sua origem, onde a história criou sociedades ilegítimas, e colocando as condições da sua superação segundo os princípios do *Contrato Social*. Em relação ao fundamento — o *status naturae* —, o privilégio prevaricador da história reenvia para a mais radical diferença entre a essência e a existência, entre o “homem da natureza” e o

---

<sup>139</sup> O. C., III, p. 131.

<sup>140</sup> O. C., III, pp. 131-132.

<sup>141</sup> O. C., III, p. 132 [sublinhado nosso]: «De quoi s’agit-il donc précisément dans ce Discours? De marquer dans le progrès des choses, le moment où le Droit succédant à la Violence, la Nature fut soumise à la Loi; d’expliquer par quel enchaînement de prodiges le fort put se résoudre à servir le faible, et le Peuple à acheter un repos en idée, au prix d’une félicité réelle»; cf. a conclusão do *Discurso*, O. C., III, pp. 193-194.

“homem do homem”: diferença que a *histoire* baseada no princípio de continuidade encobre e que só uma análise filosófica radical consegue desvendar.

Quando Buffon, no início do sétimo volume da *Histoire naturelle*, atacará com decisão a peculiar concepção do estado de natureza de Rousseau, outra coisa não fará, contrapondo o “estado real” ao “estado ideal de natureza”, senão reconduzir a uma distinção de método, para além das utilizações confusas dos conceitos, à própria ciência e pesquisa antropológica e filosófica do *Discurso sobre a Desigualdade*<sup>142</sup>. O “estado real” de natureza é o da condição dos selvagens; nem se percebe porque é que na análise deste estado se deveria suspender o princípio de continuidade, a acção das “causas actuais”. Assim, o selvagem vive numa pequena *societas*, fala, tem família; e esta união é “natural”, “necessária” porque senão as crianças da espécie humana que, de forma diferente dos outros animais, têm necessidade de muitos cuidados, morreriam. De uma tal “necessidade física” nasce a ligação entre pais e filhos, a habituação comum aos gestos, aos sons e “a todas as expressões do sentimento e da necessidade”; o que prova também que “a espécie humana não teria podido durar e multiplicar-se senão a favor da sociedade”. Da lentidão do crescimento fisiológico do homem, Buffon faz derivar a família estável, a linguagem, a origem da civilização e a sociedade. O princípio intrinsecamente social através do qual o homem conhece e manifesta a sua “excelência” é comum, se bem que em distinta medida, ao homem civilizado e ao selvagem:

“Assim o homem em todo o estado, em todas as situações e sob todos os climas, tende igualmente à sociedade; é um efeito constante de uma causa necessária, pois concerne à essência mesma da espécie, quer dizer, à sua propagação. Eis o mesmo para a sociedade: ela é, como se vê, fundada na natureza. Um Império, um Monarca, uma família, um pai, eis os dois extremos da sociedade”<sup>143</sup>.

Rousseau, interrompendo uma tal continuidade, imagina um “estado ideal”, onde o homem vive num estado de “*epochè*” em condições mais afastadas do selvagem do que o selvagem está afastado de nós. Mas então, para não cair em consequências absurdas, é necessário supor que o homem neste estado tivesse “a constituição do corpo diferente daquela que é hoje, e que o seu crescimento fosse bem mais rápido”<sup>144</sup>. Uma tal

---

<sup>142</sup> O volume foi publicado em 1758, três anos depois da publicação do *Discurso sobre a Desigualdade* (1755). Cf. BUFFON, O. P., «Les animaux Carnassiers», pp. 366-377.

<sup>143</sup> BUFFON, Georges-Louis de, O. P., pp. 374-375, 346 A.

<sup>144</sup> BUFFON, Georges-Louis de, O. P., pp. 373 B-374 A. Cf. *Discours sur l'inégalité*, O. C., III, pp. 134-135: «En dépouillant cet Etre, ainsi constitué, de tous les dons surnaturels qu'il a pu recevoir, et de toutes les facultés artificielles, qu'il n'a pu acquérir que par de longs progrès; En le considérant, en un mot, tel



suposição recai necessariamente no terreno do método, coloca na ordem de análise os factos que Rousseau tinha pretendido de uma só vez servir e dominar, estudar com procedimentos naturalísticos e iluminar à luz de uma inovadora antropologia filosófica fundamental. Buffon tinha afirmado poucos anos antes na sua *Histoire naturelle* que “quando se quer raciocinar sobre os factos, é necessário afastar as suposições e fazer-se uma lei de não remontar a elas senão depois de ter esgotado tudo o que a Natureza nos oferece”<sup>145</sup>. Mas de nada vale afirmar a este propósito, como faz Starobinski, que o próprio Buffon não tinha hesitado em servir-se de hipóteses em torno do “passado físico do globo terrestre”<sup>146</sup>, porque toda a diferença reside na respectiva natureza das hipóteses buffonianas e das formuladas por Rousseau, sobre a diferença ou a refractária verificabilidade ou historicidade do estado de natureza, e a impossibilidade de confundir a funcionalidade e as exigências de métodos diferentes.

Em conclusão, a crítica de Buffon a Rousseau revela-se sob muitos aspectos exemplar. Rousseau teria podido não só aprender a lição de um método que reafirma as suas leis, mas as tradicionais consequências antropológicas e políticas que extensivamente daí derivam no terreno onde era necessário romper e remover a doutrina da sociabilidade natural do homem que atingiu no Iluminismo o máximo e produtivo desdobramento através de um dos seus maiores representantes científicos; teria podido ler também a impossibilidade de se servir estruturalmente de um método que acabava por amputar ao *Discurso sobre a Desigualdade* a sua mais profunda tensão, que é o significado de potencial fundação da filosofia da história do homem.

Verificações externas, como as de Buffon, encontram por último a sua confirmação ao vivo na obra de Rousseau. Se continuidade e fundamento têm frequentemente um saldo positivo em estreita ligação no *Discurso sobre a Desigualdade*, a verdade é que nos meandros da obra o fundamento consolida-se numa sólida situação “ontológica”, e o devir acaba por subtrair-se ao ser e a diferença vence sobre a uniformidade do *status naturae*.

---

qu’il a dû sortir des mains de la Nature, je vois un animal moins fort que les uns, moins agile que les autres, mais à tout prendre, organisé le plus avantageusement de tous».

<sup>145</sup> BUFFON, Georges-Louis de, *O. P.*, pp. 373 B-374 A: «mais au lieu de disputer, discutons; après avoir dit des raisons, donnons des faits».

<sup>146</sup> STAROBINSKI, Jean, *Rousseau et Buffon*, in J.-J. Rousseau. *La transparence et l’obstacle*. Paris, Gallimard, 1971, pp. 391-392.

O problema de Rousseau é o de remontar ao estado natural do homem, mas onde parar neste caminho para o passado? A consciência científica que começa a amadurecer em meados do século XVIII — depois de Maupertius, o *Telliamed* de Benoît de Maillet e os *Pensées sur l'interprétation de la nature* de Diderot — levariam a remontar até ao “primeiro embrião da espécie”<sup>147</sup>. Todavia a recusa desta linha de orientação por parte de Rousseau é muito explícita: “não seguirei de todo a sua organização [do Homem] através dos seus desenvolvimentos sucessivos”<sup>148</sup>; por conseguinte não se preocupará, no *Discurso*, em examinar se na origem as unhas eram garras, se o homem tinha sido peludo ou tinha andado a quatro patas como o “orangotango”<sup>149</sup>, com a face virada para o chão. Como se explica esta recusa? Um primeiro motivo, de carácter estritamente científico, é de imediato adiantado na obra:

“Não poderia formar sobre este assunto senão conjecturas vagas, e quase imaginárias: a Anatomia comparada fez ainda muito poucos progressos, as observações dos Naturalistas são ainda demasiado incertas, para que se possa estabelecer sob semelhantes fundamentos a base de um raciocínio sólido”<sup>150</sup>.

Ao que pode acrescentar-se, depois das recentes desventuras em matéria religiosa de Buffon, de Diderot e da *Encyclopédie*, um argumento de prudência e de cautela em relação aos ensinamentos da Igreja. Mas no seu conjunto estes argumentos não esgotam a questão, tal como não parece que baste atribuir-se a Rousseau um “transformismo restrito”<sup>151</sup>.

Se nada impedia que o *Discurso*, enquanto obra de reconstrução científica das origens, tomasse posição, mesmo com a circunspecção do caso, sobre o terreno das transformações da estrutura física do homem e avaliasse, talvez estimulando e orientando, como fará Rousseau, as ainda “incertas observações dos Naturalistas”, a hipótese de um “transformismo” colocava-se num âmbito científico impróprio em relação aos interesses mais prementes e decisivos do *Discurso*. De facto, nesta linha de pensamento, o estado de natureza teria sido corroído do interior, se tivesse de se deslocar para trás em direcção às origens embrionárias da espécie, e não para a frente, em

---

<sup>147</sup> O. C., III, p. 134.

<sup>148</sup> O. C., III, p. 134.

<sup>149</sup> O.C., III, Nota X, p. 210: «ces espèces d'animaux Antropoformes».

<sup>150</sup> O. C., III, p. 134: «Je ne pourrais former sur ce sujet que des conjectures vagues, et presque imaginaires: l'Anatomie comparée a fait trop peu de progrès, les observations des Naturalistes sont encore trop incertaines, pour qu'on puisse établir sur des pareils fondements la base d'un raisonnement solide».

<sup>151</sup> STAROBINSKI, Jean, O. C., III, p. 1305.

direcção à sociedade civil. A perda de consistência, de sólida firmeza “ontológica” do estado de natureza teria comprometido todo e qualquer valor exemplar, a perenidade estrutural do fundamento, e impedido o reaparecer do original e essencial fundo da “natureza do homem”, que constitui o tema declarado do *Discurso*. Uma antropologia filosófica que visa romper com o presente e as incrustações da história, individualizando somente as “necessidades” naturais do homem, terá mesmo um carácter de chocante novidade projectada sob o fundo da primeira idade do género humano, teria um tom paradoxal de contraposição ao presente; mas de nada valeria se não conseguisse estabelecer um *minimum* de comunicação com o homem actual que precisa de libertar-se da sua alienação social e, portanto, com uma certa continuidade e actualidade de estrutura física. Ora, na hipótese de um “transformismo” em relação à actual estrutura anatómica do homem, esta possibilidade aparece dispersa num sistema de mutações que não pode ser sustido, nem muito menos constituir o fundamento e o “critério do estado presente”<sup>152</sup>.

Logo no Prefácio do *Discurso sobre a Desigualdade*, Rousseau tinha lançado o repto de um verdadeiro programa científico sobre o problema da origem e dos fundamentos da sociedade humana:

“uma boa solução do seguinte problema não me parecia indigna dos Aristóteles e dos Plínios do nosso século: *Que experiências seriam necessárias para chegar a conhecer o homem natural; e quais são os meios de fazer estas experiências no seio da sociedade?* Estas investigações tão difíceis de fazer, e nas quais tão pouco se tem pensado até aqui, são portanto os únicos meios que restam de levantar um conjunto de dificuldades que impedem o conhecimento dos fundamentos reais da sociedade humana”<sup>153</sup>.

Quando Rousseau nomeia o homem natural no âmbito de um programa científico, exprime o devir interno da antropologia que é o da origem e a evolução da espécie humana no âmbito de um quadro que, partindo do estado de natureza como a condição original e animal do homem, culmina na filosofia da história da espécie humana tal como

---

<sup>152</sup> O. C., III, p. 123: «Car ce n'est pas une légère entreprise de démêler ce qu'il y a d'originaire et d'artificiel dans la Nature actuelle de l'homme, et bien connaître un Etat qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, [...] et dont il est pourtant nécessaire d'avoir des Notions justes pour bien juger de notre état présent».

<sup>153</sup> O. C., III, pp. 123-124: «une bonne solution du Problème suivant ne me paraîtrait pas indigne des Aristotes et des Plines de notre siècle: *Quelles expériences seraient nécessaires pour parvenir à connaître l'homme naturel; et quels sont les moyens de faire ces expériences au sein de la société?* [...] Ces recherches si difficiles à faire, et auxquelles on a si peu songé jusqu'ici, sont pourtant les seuls moyens qui

é descrita na Segunda Parte do *Discurso*. A passagem da condição originária e animal do homem ao estado actual, quer dizer, da natureza à cultura, é o resultado dos “desenvolvimentos sucessivos do espírito humano”<sup>154</sup>, isto é, está ligada tanto ao progresso da razão como à socialização, enquanto processo pelo qual “a perfectibilidade e as outras faculdades que o homem natural tinha recebido em potência”<sup>155</sup>, passando a acto, vão produzir, com a socialização e o progresso da razão, a formação actual do mundo humano e “conduzir enfim o homem e o mundo ao ponto em que o vemos”<sup>156</sup>.

O estatuto do estado de natureza e do seu conceito correlativo, o homem natural, é o de um princípio heurístico, ou de uma hipótese filosófica que no limite tende a coincidir com determinadas espécies antropomórficas, mas sem se confundir com elas; ou mais exactamente, Rousseau pode invocar a existência destas espécies como uma confirmação *a posteriori* de uma hipótese filosófica que, não tendo o estatuto de um facto histórico, não se confunde com estas “espécies antropomórficas”. Rousseau tinha já declarado que o problema da origem física da espécie humana não era o problema do *Discurso*: “não me deterei a investigar no sistema animal o que terá podido ser o homem no início, para se tornar enfim no que é”<sup>157</sup>.

Se o estado de natureza é creditado no *Discurso* com o estatuto de um cânone dotado do mais alto grau de evidência e credibilidade análogo ao de uma hipótese científica é porque tem como objecto a formação do mundo humano, isto é, não a origem física da espécie humana, mas da especificidade do homem enquanto homem ou das faculdades humanas enquanto qualidades virtuais que constituem a essência do mundo humano. Trata-se de determinar através de “raciocínios hipotéticos e condicionais”<sup>158</sup> a origem conceptual do mundo humano a partir do seu fundamento originário e a partir desse ponto imaginário estabelecer a origem e a genealogia do mundo humano através do estabelecimento das premissas da filosofia da história da espécie humana:

“O meu assunto interessando o homem em geral, procurarei tomar uma linguagem que convenha a todas as Nações, ou melhor, esquecendo os tempos e os Lugares, para não pensar senão nos Homens a quem falo, supor-me-ei no Liceu de Atenas,

---

nous restent de lever une multitude de difficultés qui nous dérobent la connaissance des fondements réels de la société humaine» [itálico do autor].

<sup>154</sup> O. C., III, p. 162.

<sup>155</sup> O. C., III, p. 162.

<sup>156</sup> O. C., III, p. 162.

<sup>157</sup> O. C., III, p. 134.

<sup>158</sup> O. C., III, p. 133.

repetindo as Lições dos meus mestres, tendo por Juizes os Platões e os Xenócrates, e o género humano por Auditor. Ó Homem, de qualquer Lugar que sejas, quaisquer que sejam as tuas opiniões, escuta: eis a tua história [...]! É, por assim dizer, a vida da tua espécie que te vou descrever segundo as qualidades que recebeste”<sup>159</sup>.

Rousseau declara logo no início da Primeira Parte do *Discurso* que “por importante que seja, para bem julgar o estado natural do homem, considerá-lo desde a sua origem, e o examinar, por assim dizer, no primeiro embrião da espécie, não seguirei de todo a sua *organização* através dos seus desenvolvimentos sucessivos”<sup>160</sup>. Rousseau faz referência ao problema da organização física da espécie humana, estabelecendo de modo claro uma linha de demarcação entre o seu programa científico e o que apresenta a filosofia do seu século, tal como em Condillac, Diderot, Maupertius, etc., e revela a originalidade da sua empresa, que é o “estudo sério do homem, das suas faculdades naturais e dos seus desenvolvimentos sucessivos”<sup>161</sup>.

A forma como Rousseau se subtrai a esta dificuldade parece ter, apesar de tudo, a sua coerência. A ciência, bem como a religião e a história empírica, ocupam-se cada qual de um domínio que a antropologia filosófica, no seu método autónomo, prescinde e abstrai. Tal não significa que as mutações da conformação física do homem não tenham ocorrido e não devam constituir objecto de análise científica; significa que a filosofia olha mais além, ocupa-se de um problema comum e todavia diferente, sobre o qual tem coisas a dizer que nem a religião nem a história podem resolver no seu âmbito:

“Assim, sem recorrer aos conhecimentos sobrenaturais que temos sobre esta questão, e sem ter em atenção as modificações que devem ter surgido na conformação, tanto exterior como interior do homem, à medida que aplicava os seus membros a novos usos e que se nutria de novos alimentos, supô-lo-ei conformado desde sempre, como o vejo hoje, deslocando-se sobre dois pés, servindo-se das suas mãos como das nossas, contemplando toda a Natureza, e medindo com o olhar a vasta extensão do céu”<sup>162</sup>.

---

<sup>159</sup> O. C., III, p. 133: «Mon sujet intéressant l’homme en général, je tâcherai de prendre un langage qui convienne à toutes les Nations; ou plutôt, oubliant les temps et les Lieux, pour ne songer qu’aux Hommes à qui je parle, je me supposerai dans le Lycée d’Athènes, répétant les Leçons de mes Maîtres, ayant les Platons et les Xenocrates pour Juges, et le Genre-humain pour Auditeur. O Homme, de quelque Contrée que tu sois, quelles que soient tes opinions, écoute; voici ton histoire [...]! C’est pour ainsi dire la vie de ton espèce que je te vais décrire d’après les qualités que tu as reçues».

<sup>160</sup> O. C., III, p. 134 [itálico nosso].

<sup>161</sup> O. C., III, p. 127.

<sup>162</sup> O. C., III, p. 134: «[...] ainsi, sans avoir recours aux connaissances surnaturelles que nous avons sur ce point, et sans avoir égard aux changements qui ont dû survenir dans la conformation, tant intérieur qu’extérieur de l’homme, à mesure qu’il appliquait ses membres à de nouveaux usages, et qu’il se nourrissait de nouveaux aliments, je le supposerai conformé de tous temps, comme je le vois aujourd’hui, marchant à deux pieds, se servant de ses mains comme nous faisons des nôtres, portant ses regards sur toute la Nature, et mesurant des yeux la vaste étendue du Ciel».

Rousseau na sua nota procurará também demonstrar a partir da suposição do homem “conformado desde sempre”, utilizando Buffon contra Lineu, a compatibilidade da sua hipótese filosófica com a ciência. Primeiramente, fá-lo-á examinando os exemplos e as razões que alinham a favor do homem quadrúpede; depois tomando as considerações anatómicas, “muito melhores”, que se podem avançar “para sustentar que o homem é um bípede”<sup>163</sup>; e, finalmente, convidando implicitamente a ciência a não se deter em casos particulares, mas a atingir uma universalidade real. Depois de ter negado todos os atributos que a tradição moderna do direito natural atribuía ao homem natural, Rousseau coloca-se assim de acordo com a ciência antropológica contemporânea que considera ser o *homo erectus* a especificidade do *homo sapiens* do ponto de vista físico. Este atributo físico, segundo a paleontologia contemporânea, está na origem da génese da sociabilidade e, portanto, também da racionalidade e do *logos*.

A complexa pesquisa do fundamento, com a diferença específica que introduz na história, constitui um êxito objectivo do *Discurso* que se impõe em luta com um método de análise que lhe é refractário. Na realidade, Rousseau tem consciência, não só episódica, mas implicitamente, das consequências do método filosófico característico da sua pesquisa, com resultados que no plano do método ultrapassam a própria substância do *Discurso*. “Comecemos, pois, por representar o que a experiência de todos os tempos e o que as nossas próprias observações nos ensinam a respeito da terra”<sup>164</sup>, tinha escrito Buffon no início da *Histoire et Théorie de la terre* (1749). Rousseau menos de cinco anos mais tarde no Proémio do *Discurso* parece reverter completamente esta imposição: “Comecemos pois por afastar todos os factos, porque eles não tocam de todo à questão”<sup>165</sup>. Estes factos são os de natureza religiosa e revelada, como se pode interpretar do contexto, mas também os factos históricos no duplo significado de factos da história dada e da historicidade da própria hipótese filosófica.

---

<sup>163</sup> O. C., III, p. 197, Nota III: «Les faits particuliers ont encore peu de force contre la pratique universelle de tous les hommes, même des Nations qui n’ayant eu aucune communication avec les autres, n’avaient pu rien imiter d’elles». Cf. G. B. VICO, *Opere*, p.439: «Idee uniformi nate appo intieri popoli tra essoloro non conosciuti — afirma a célebre XIII «dignidade» da *Scienza Nuova* — debbon avere un motivo comune di vero».

<sup>164</sup> BUFFON, Georges-Louis de, *O. P.*, p. 46 A. Cf. *O. P.*, p. 238 A.

<sup>165</sup> O. C., III, p. 132.

Singularmente, é pela comparação com a ciência, com as hipóteses formuladas pelos físicos sobre a formação do mundo, que Rousseau atinge a mais alta compreensão da peculiaridade do seu próprio método:

“Não é necessário tomar as investigações, que sobre tal assunto se podem levar a cabo, por verdades históricas, mas somente por raciocínios hipotéticos e condicionais, mais próprios a esclarecer a Natureza das coisas do que a mostrar a sua verdadeira origem, e semelhantes àqueles que fazem todos os dias os nossos físicos sobre a formação do Mundo”<sup>166</sup>.

Buffon, Maupertius, Diderot, e quantos outros nomes não foram nomeados a propósito desta passagem, se bem que implicitamente tomados em conta por Rousseau, acabam finalmente por ser ultrapassados. Já que, se é verdade que em todos os casos se trata de hipóteses, as hipóteses dos físicos sobre a formação do mundo só têm valor enquanto e através do nexos necessário ou provável de causa-efeito, a partir do que vê e do que se mede, das “causas actuais” de Buffon; enquanto a hipótese de Rousseau é tal que em relação à sua existência ou veracidade histórica, supõe um critério de verdade completamente estranho à real continuidade dos factos e que, fundada em nome da “natureza das coisas” ou da essência do homem, interrompe o princípio sistemático de continuidade.

A chave de interpretação desta célebre passagem parece estar noutra famosa passagem, inserida também no contexto de uma declaração do método científico, na qual se diz do estado de natureza “que não existe mais, que talvez nunca tenha existido, que provavelmente não existirá jamais e de que é pois necessário ter noções justas para bem julgar o nosso estado presente”<sup>167</sup>. A “natureza das coisas” é um instrumento de diferença: não serve para explicar a realidade dada, mas para julgá-la criticamente; não se mede com as “verdades históricas”, mas com o que é “originário”, a constituição ou a essência do homem que necessita de ser descoberta para romper a ordem “artificial” dos factos históricos, de modo a conduzir à estrutura originária ou à pura constituição do “homem em geral”.

---

<sup>166</sup> O. C., III, pp. 132-133: «Commençons donc par écarter tous les faits, car ils ne touchent point à la question. Il ne faut pas prendre les Recherches, dans lesquelles on peut entrer sur ce sujet, pour des vérités historiques, mais seulement pour des raisonnements hypothétiques et conditionnels; plus propres à éclaircir la Nature des choses qu'à montrer la véritable origine, et semblables à ceux que font tous les jours nos Physiciens sur la formation du Monde».

<sup>167</sup> O. C., III, p. 123.

A abstracção filosófica é de uma radical universalidade, porque senão não podia colher o fundamento na sua originária diferença, mas então o método mais consequente é o de recusar “recorrer aos testemunhos incertos da história”<sup>168</sup> e de todas as ciências que se colocam no campo da história. No Prefácio do *Discurso*, uma tal conclusão apresenta-se de forma muito clara e faz justiça sumária aos métodos e precauções experimentais: “deixando, pois, todos os livros científicos que não nos ensinam a ver senão os homens *tais como são feitos*”<sup>169</sup>. A teoria do fundamento impõe-se, deste modo, como uma recusa radical da totalidade das experiências históricas, sociais e políticas, que a humanidade viveu *até agora*, como uma *epochè* determinada que envolve o campo da história e os conhecimentos que lhe são subordinados ou funcionais. A nudez “metafísica” da natureza humana originária, depois de retirados todos os factos e removidos os livros científicos, é o sinal de autonomia e o princípio da fundação de uma “ciência” política que, sem se dispersar nos factos, pode medir-se com os factos e com a história. E como é na política que é assumida a condição da história do homem, as pesquisas do *Discurso* — “estas investigações tão difíceis de fazer e nas quais tão pouco se tem pensado até agora” — conduzem ao “conhecimento dos fundamentos reais da sociedade humana”<sup>170</sup>:

“Considerando a sociedade humana com um olhar tranquilo e desinteressado, não parece mostrar de início senão a violência dos homens poderosos e a opressão dos fracos; o espírito revolta-se contra a dureza de uns e é levado a deplorar a cegueira dos outros, e como nada é menos estável entre os homens que estas relações exteriores que o acaso produz mais frequentemente do que a sabedoria, e quer se lhes chame fraqueza ou poder, riqueza ou pobreza, os estabelecimentos humanos parecem à primeira vista fundados sobre montes de areia movediça: não é senão depois de se ter afastado a poeira e a areia que rodeiam o Edifício, que se percebe a base inabalável sobre a qual está edificado, e que se aprende a respeitar os seus fundamentos”<sup>171</sup>.

A ciência política de Rousseau é o “termo” de um “sistema” cujo objecto é a fundação de um novo “Edifício” político que edificado sobre as certezas irrefragáveis e

---

<sup>168</sup> O. C., III, p. 144.

<sup>169</sup> O. C., III, p. 132 [sublinhado nosso].

<sup>170</sup> O. C., III, p. 124.

<sup>171</sup> O. C., III, pp. 126-127: «En considérant la société humaine d'un regard tranquille et désintéressé, elle ne semble montrer d'abord que la violence des hommes puissants et l'oppression des faibles; l'esprit se révolte contre la dureté des uns; on est porté à déplorer l'aveuglement des autres; et comme rien n'est moins stable parmi les hommes que ces relations extérieures que le hasard produit plus souvent que la sagesse, et qu'on appelle faiblesse ou puissance, richesse ou pauvreté, les établissements humains paraissent au premier coup d'œil fondés sur des monceaux de Sable mouvant: ce n'est qu'en les examinant de près, ce n'est qu'après avoir écarté la poussière et le sable qui environnent l'Édifice, qu'on aperçoit la base inébranlable sur laquelle il est élevé, et qu'on apprend à en respecter les fondements».



as exigências imprescritíveis de “princípios certos e invariáveis”<sup>172</sup>, pode medir-se ostensivamente com a totalidade dos factos políticos e as sociedades humanas. O “Edifício” é a democracia ou a “República” como critério normativo de todos os regimes políticos existentes, porque sobre o fundamento estabelecido “não se poderá formar nenhum outro sistema que não me forneça os mesmos resultados e de que não possa tirar as mesmas conclusões”<sup>173</sup>.

«Rousseau é o profeta da história, muito mais que o da fuga romântica da história. O seu problema não é aquele do homem e do tempo, o da “condição humana”. É o profeta da história que desesperava da história, e a compreensão de um tal problema, tal como a sua solução, só pode ser encontrada na história, não em termos “existenciais”»<sup>174</sup>. A dimensão histórica e política do problema, afirmada por Lionel Gossman, é relevante projectada numa tripla dimensão temporal.

Os juízos de valor sobre a condição presente das sociedades leva a um esquema trípico em que emerge em toda a sua amplitude a circularidade do movimento teórico do pensamento político de Rousseau: I. *Antropologia*. II. *Conjecturas sobre o estado de natureza original e o processo de sociabilização*. III. *Juízos de valor sobre as sociedades presentes e fundação de uma nova ciência política, cujo objecto são “os princípios do direito político” que fundam a democracia como a realização imanente e universal da liberdade humana*.

Os juízos de valor sobre a sociedade contemporânea fundam-se em conjecturas filosóficas sobre o passado da humanidade destinadas a “bem julgar o nosso estado presente”<sup>175</sup>. Uma única diferença distingue, no plano epistemológico, os juízos de valor dos outros termos da sequência: constituem um termo *totalmente implícito* ao modelo metodológico rousseauiano, somente inteligível através da complexa estrutura teórica do *Discurso*.

Componente essencial da formação de Rousseau, a par da teoria jurídico-política e científico-anropológica, o conhecimento histórico tem a função essencial de fonte de conjecturas e de critérios de juízo sobre o estado presente e, portanto, em última análise,

---

<sup>172</sup> O. C., III, p. 122.

<sup>173</sup> O. C., III, p. 162.

<sup>174</sup> GOSSMAN, Lionel, “Time and History in Rousseau”, in *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, edição Theodore Besterman. Genève, Institut et Musée Voltaire, vol. 30, 1964, pp. 348-349.

<sup>175</sup> O. C., III, p. 123.

como fonte da *filosofia*. Clarifica-se desta forma a operação lógica que Rousseau faz no *Discours*: o *Gedankenexperiment* do estado de natureza. Se os teóricos do direito natural tinham procedido a uma naturalização da história, Rousseau efectua a sua *metamorfose filosófica*. Toda a bagagem de conhecimentos humanos — a história, a etnologia, as ciências da natureza, as teorias do direito natural, e a teoria política — é colocada sob a égide da filosofia. Todos os resultados das pesquisas filosófico-científicas são obtidos por “raciocínios hipotéticos e condicionais”<sup>176</sup> e o resultado que ambicionam é a produção de “hipóteses verosímeis” com “o grau de certeza dos factos” pela “impossibilidade em que se está em destruir certas hipóteses”<sup>177</sup>, quando são as mais “prováveis” à conexão estrutural do “Edifício”<sup>178</sup>, *sobre cuja verosimilhança compete somente à filosofia pronunciar-se*. O “Edifício” é a “democracia”, porque tomando o Género humano na sua tríplice dimensão temporal, “não se poderá formar nenhum outro sistema”<sup>179</sup> normativo universal.

---

<sup>176</sup> *O. C.*, III, pp. 132-133.

<sup>177</sup> *O. C.*, III, pp. 162-163.

<sup>178</sup> *O. C.*, III, p. 127.

<sup>179</sup> *O. C.*, III, p. 162.

## CAPÍTULO II

### A GENEALOGIA DO PODER E A TEORIA DA SOCIEDADE CIVIL NO *DISCURSO SOBRE A ORIGEM E OS FUNDAMENTOS DA DESIGUALDADE ENTRE OS HOMENS*

A interpretação tradicional ordena o pensamento político de Rousseau a partir de um duplo registo descritivo e prescritivo que concerne a descrição do pacto social no *Discurso sobre a Desigualdade* e a prescrição do contrato político no *Contrato Social*. Com o *Contrato Social*, Rousseau confere um fundamento normativo à essência da realidade política que serve de padrão constitucional para julgar os regimes políticos existentes e futuros. A interpretação tradicional do pensamento de Rousseau teria uma consequência importante para a análise do poder político no *Discurso sobre a Desigualdade*. A teoria do poder no *Discurso sobre a Desigualdade* serviria somente para descrever o ponto limite da política, não tendo qualquer originalidade. Ela seria a imagem do abismo político de que as instituições políticas legítimas se deveriam manter afastadas. Esta perspectiva é defendida por inestimáveis intérpretes do pensamento de Rousseau, mas duvidamos que faça *justiça* à totalidade do pensamento político de Rousseau.

Segundo Cassirer, o modelo normativo do *Contrato Social* não é compreensível senão pelo ponto de partida do pensamento de Rousseau: a questão da teodiceia e a compatibilidade do mal no mundo e a existência de Deus. Rousseau apresenta uma nova solução para o problema da teodiceia. A falta concerne a sociedade e o *Contrato Social* funda o ideal regulador que possibilita uma perspectiva política redentora:

“A hora da redenção soará quando se afundarem as antigas formas de constrangimento próprias à sociedade, dando lugar à instituição livre de uma comunidade político-ética, regime em que cada um, não mais submetido ao capricho de outros homens, não obedecerá senão à vontade geral que reconhecerá e aceitará como sendo a sua”<sup>1</sup>.

A coesão da doutrina de Rousseau é fundada em dois momentos: o momento da descrição do mal político e o da prescrição do seu remédio. A descrição da corrupção

---

<sup>1</sup> CASSIRER, Ernst, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, tradução de Marc B. LAUNAY e Prefácio de Jean STAROBINSKI. Paris, Hachette, Textes du XX Siècle, 1990, p. 57.

política seria somente a etapa preliminar de uma organização política conforme às regras do Estado de Direito, prescritas pelo *Contrato Social*.

Outro exemplo é a interpretação de Weil. Segundo Weil, o *Contrato Social* guarda o seu estatuto de norma, e é mesmo a norma da política. Mas Weil, contrariamente a Cassirer, duvida da função reguladora da teoria do *Contrato Social*. Para Weil, o *Contrato Social* não serve de modelo regulador para a transformação efectiva da realidade política, mas para colocar no absoluto as normas pelas quais Rousseau pode recusar toda a sociedade existente. Com Weil, a norma transforma-se de ideia reguladora em norma acusadora. Weil define esta metamorfose: “Ele (o ideal) permanece o que é, e não está em questão de o fazer agir sobre a realidade [...]. Ele permite a Rousseau rejeitar tudo o que é, tudo sem excepção, porque nada do que é, é perfeito”<sup>2</sup>.

Qualquer que seja a definição da norma, reguladora para Cassirer, acusadora para Weil, o *Contrato Social* é, para estes dois autores, um modelo prescrevendo as regras do Estado de Direito.

O último exemplo concerne a interpretação de Gouhier. Gouhier também interpreta Rousseau num quadro descritivo e prescritivo, dando-lhe contudo um conteúdo histórico. A descrição do mal político está coordenada à ideia de que a história teria podido ser outra. Esta possibilidade de a história poder começar de outro modo, quer dizer pela igualdade, é oferecida pelo *Contrato Social*. Assim, o pensamento de Rousseau é colocado no mesmo quadro: o de uma corrupção e de uma Redenção. A corrupção é de origem histórica para Gouhier, e nasceu por ocasião de um “funesto acaso”, “acaso que consiste num encontro de um escroque com alguns imbecis”<sup>3</sup>. Assim, contingente, a história é fruto de um “funesto acaso” e com outro acaso, feliz agora, a história teria podido ser outra:

“Esta história que é a nossa teria podido ser outra do que foi: não constitui, de maneira nenhuma, uma fatalidade. Esta história é má. Porque é essencialmente contingente, nada impede de conceber uma outra. Porque é má por causa de um “funesto acaso”, nada impede de conceber uma outra que seria boa, pois nada prova que toda a história é má”<sup>4</sup>.

Cassirer, Weil e Gouhier inscrevem o pensamento de Rousseau na mesma estrutura de oposição: a sociedade do *Discurso sobre Desigualdade* é injusta, pois é ilegítima; pelo

---

<sup>2</sup> WEIL, Éric, «J.-J. Rousseau et sa politique», in *Pensée de Rousseau*. Paris, Éd. du Seuil, 1984, p. 27.

<sup>3</sup> GOUHIER, Henri, *Les Méditations Métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*. Paris, Vrin, 1984<sup>2</sup>, p. 30.

<sup>4</sup> GOUHIER, Henri, *Les Méditations Métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*. Paris, Vrin, 1984<sup>2</sup>, p. 28.

contrário, o *Contrato Social* funda as prescrições políticas para a instituição da sociedade legítima e justa. Esta interpretação dá uma forte coerência ao pensamento de Rousseau.

Mas podemos duvidar que Rousseau tenha raciocinado sobre este modelo. Nada prova, com efeito, que o *Contrato Social* represente somente a norma inalterável dos princípios do Estado de Direito. Rousseau não afirma no *Contrato Social* que “o corpo político assim como o corpo do homem, começa a morrer desde o seu nascimento e traz em si mesmo as causas da sua destruição”?<sup>5</sup>

O *Contrato Social* não pode reduzir-se somente ao exame do fundamento legítimo da política. Certamente, este exame está presente na obra e basta, para tanto, recordar o seu subtítulo: *Princípios do direito político*. Mas este exame constitui essencialmente o objecto dos dois primeiros livros do *Contrato Social*, enquanto o terceiro aborda um outro objecto. Neste livro, Rousseau analisa o que produz o jogo das instituições políticas uma vez definidas e delimitadas nas suas funções respectivas. Rousseau analisa aqui a dinâmica criada pela relação entre o soberano, lugar da vontade geral, e o governo, lugar do poder executivo. Esta dinâmica pode esclarecer-se pela noção de inversão: o poder executivo tende a inverter o poder legislativo. Esta inversão não é devida a causas contingentes ou acidentais, mas está inscrita na natureza da política e, conseqüentemente, a inversão do poder legislativo pelo executivo é inevitável: “Como a vontade particular age sem cessar contra a vontade geral, assim o governo faz um esforço contínuo contra a soberania”<sup>6</sup>.

O *Contrato Social* não é somente a apresentação da norma inalterável da política, mas também essencialmente a análise de uma dinâmica própria aos princípios da política, quer dizer, própria às instituições políticas. Colocando também em primeiro plano o livro terceiro do *Contrato Social*, pensamos respeitar o pensamento de Rousseau que dá conselhos para a leitura do *Contrato Social* nas *Lettres écrites de la Montagne*. Com efeito, Rousseau aconselha a ler com “algum cuidado no *Contrato Social* [...] o livro terceiro”<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> *Contrat social*, III, 11, O. C., III, p. 424.

<sup>6</sup> *Contrat social*, III, 10, O. C., III, p. 421.

<sup>7</sup> *Lettres écrites de la Montagne*, Cinquième Lettre, O. C., III, p. 771: «on doit lire avec quelque soin dans le *Contrat social* les deux premiers chapitres du Livre troisième, où j’ai tâché de fixer par un sens précis des expressions qu’on laissait avec art incertaines [...]».

O essencial do *Contrato Social* não seria somente o de fixar e delimitar a política num espaço de segurança institucional, mas também mostrar que ele é ilusório. O poder político, mesmo legitimamente instituído, é levado pela dinâmica das suas instituições à sua dissolução. O campo da política deve reger-se não somente por uma norma, mas também pela potencialidade de todo o poder político, mesmo o melhor fundado, se dissolver por uma autonomização do poder executivo em relação ao poder legislativo.

Pela recusa de inscrever o *Contrato Social* unicamente numa dimensão de norma salvadora ou acusadora da política, surge uma comunhão de pensamento com o *Discurso sobre a Desigualdade*. A primeira razão provém do seguinte facto político: o mal político possui uma presença irreduzível. Quer seja num espaço ilegítimo como o do *Discurso sobre a Desigualdade*, quer num espaço legítimo como o do *Contrato Social*, a presença do mal político reveste a forma de um “mutismo da vontade geral”<sup>8</sup>.

No *Discurso sobre a Desigualdade*, a vontade geral é silenciosa porque, desde a sua origem, a política não possui nenhuma instituição capaz de a produzir. No *Contrato Social*, a existência da vontade geral coincide com o acto de nascimento do único sujeito político legítimo: o povo. Mas a vontade geral vai submeter-se a um eclipse progressivo e acaba por se retirar da cena política.

Existe contudo uma diferença de origem do mal político, sob a forma do silêncio da vontade geral, entre o *Discurso sobre a Desigualdade* e o *Contrato Social*. No *Discurso sobre a Desigualdade*, o silêncio da vontade geral é consubstancial à origem da política. Pelo contrário, no *Contrato Social* este silêncio é um processo provocado pelo jogo institucional entre o soberano e o governo. Apesar desta diferença, o que interessa é a ligação irreduzível entre a política e o seu mal. Como se o mal político estivesse colocado no coração da política: mesmo o poder político legítimo produz a ilegitimidade política e o silêncio da vontade geral. Esta tonalidade trágica do jogo das instituições políticas implica a impossibilidade de definir o mal político como um erro psicológico ou uma falha dos governantes que se poderiam enganar na escolha do regime político. O mal político não seria relativo somente a uma má aplicação dos princípios legítimos, devido a um mau conhecimento ou a uma má apreciação por parte do legislador, mas a uma realidade política particularmente caprichosa e rebelde à generalidade da lei. Qualquer

---

<sup>8</sup> *Contrat social*, IV, 11, *O. C.*, III, p. 438.

que seja a escolha do regime político fundado na desigualdade ou na igualdade mais transparente, o mal político aparecerá necessariamente sob a forma do domínio político, quer dizer, em que “a lei é finalmente submetida aos homens”<sup>9</sup>.

Assim, no *Discurso sobre a Desigualdade*, o mal político não é a consequência da escolha de um mau regime político; o mal está na raiz da política porque a propriedade impede a política de ser um espaço sem conflito e sem domínio. No *Contrato Social*, o mal político não reenvia a uma má escolha política operada pelo legislador, mas é atribuído a “uma inclinação natural e inevitável dos governos melhor constituídos”<sup>10</sup>. Mesmo o governo melhor constituído tende a “oprimir o Soberano e a romper o tratado social”<sup>11</sup>. Esta tensão é a dinâmica inevitável da política: “É esse o vício inerente e inevitável que desde o nascimento do corpo político tende sem cessar a destruí-lo”<sup>12</sup>.

Face ao coeficiente de ilegitimidade política Rousseau propõe, no seio do espaço político legítimo, os meios políticos para fazer obstáculo à produção da ilegitimidade. Assim, paralelamente à análise da legitimidade política que produz a ilegitimidade, Rousseau desenvolve um pensamento de resistência política a esta produção. No espaço político legítimo, o silêncio progressivo da vontade geral pode ser colocado em causa se encontra a “resistência do Estado” e se “a resistência pública é sempre segura”<sup>13</sup>. Rousseau dá ao seu pessimismo uma carreira no interior da sua obra sob a forma de resistência. O seu pessimismo político condensa-se na afirmação: “deve acontecer cedo ou tarde que o Príncipe oprima o Soberano e rompa o tratado Social”<sup>14</sup>. O eco que Rousseau dá a este pessimismo não consiste em dizer que não é senão um efeito de superfície da matéria política, mas repousa na ideia de que é necessário considerá-lo em toda a sua extensão e desenvolver um pensamento de resistência à sua produção. Em Rousseau, esta tomada de consciência dá lugar ao que se pode chamar a legitimidade de segundo grau. A legitimidade de segundo grau é a reflexão sobre os meios políticos que podem servir de obstáculo à dinâmica do governo. E, se uma tal reflexão está presente no *Contrato Social*, não se pode reduzir o conteúdo desta obra à célebre afirmação de

---

<sup>9</sup> *Lettres écrites de la Montagne*, Sixième Lettre, O. C., III, p. 808.

<sup>10</sup> *Contrat social*, III, 11, O. C., III, p. 424.

<sup>11</sup> *Contrat social*, III, 10, O. C., III, p. 421.

<sup>12</sup> *Contrat social*, III, 10, O. C., III, p. 421.

<sup>13</sup> *Lettres écrites de la Montagne*, Septième Lettre, O. C., III, p. 816.

<sup>14</sup> *Contrat social*, III, 10, O. C., III, p. 421.

Philonenko: “O *Contrato Social* não é uma aurora, mas um canto lúgubre e fúnebre”<sup>15</sup>. O *Contrato Social* não é nem a “aurora” da norma salvadora da política, nem um “canto lúgubre”, mas uma reflexão sobre os fundamentos legítimos da política. Contudo, a legitimidade política é afectada de um coeficiente de produção de ilegitimidade política e, face a esta produção, Rousseau propõe os meios necessários de resistência.

Este duplo parentesco entre as duas maiores obras políticas de Rousseau explica a distância em relação às interpretações de Cassirer, Weil e Gouhier. A oposição entre o mau contrato político que acresceria as divisões sociais e um pacto social legítimo que lhe poria fim parece limitada. A limitação consiste em não inscrever o *Contrato Social* senão no cenário da legitimidade como se não gerasse a ilegitimidade. É necessário abandonar o binómio mal e remédio que parece explicar a relação entre o *Discurso sobre a Desigualdade* e o *Contrato Social*. O *Contrato Social* não é somente a solução e o remédio aos males analisados no *Discurso sobre a Desigualdade*, porque também gera o mal político.

Mas, mau grado o duplo parentesco, permanecem diferenças importantes entre as duas obras. Os modos de pesquisa do *Discurso sobre a Desigualdade* e do *Contrato Social* não são os mesmos. Quando se afirma que o pacto do *Contrato Social* é a solução do pacto do *Discurso sobre a Desigualdade*, os dois pactos são diferentes na sua forma e no seu conteúdo. O segundo não tem a intenção de ultrapassar o interesse particular, enquanto o pacto do *Contrato Social* coloca esta intenção como o princípio da política. Rousseau coloca em obra duas estratégias para analisar o problema do mal em política, que se apresenta sob a figura da diferença entre a intenção da política e a realidade política.

O *Discurso sobre a Desigualdade* é um inquérito genealógico sobre o poder político a partir das suas causas sociais, nomeadamente, a propriedade, o comércio e o trabalho. Em consequência, o pacto do *Discurso sobre a Desigualdade* cristaliza uma dupla origem: ele é a origem do poder político, mas é também a origem de um discurso político que visa a ocultação da desigualdade original da política. É esta dupla função do pacto social que faz a verdadeira diferença em relação ao *Contrato Social*.

---

<sup>15</sup> PHILONENKO, Alexis, *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*. Paris, Vrin, 1984, t. III, p.47.



O pacto do *Contrato Social* é o fundamento legítimo do poder político e instaura uma verdadeira comunidade política que não está, desde a sua origem, investida por uma vontade de defesa de interesses particulares. Ele concerne a vontade de criar uma verdadeira associação política ou é “o acto pelo qual um povo é um povo”<sup>16</sup>. O modo de inquérito não é genealógico, mas quer-se institucional. Rousseau propõe uma teoria pura dos princípios do direito político conforme ao subtítulo do *Contrato Social: Princípios do direito político*. Estes princípios delimitam o campo da política e correspondem à recusa de Rousseau de instalar o saber no poder e à exigência de distinção da vontade legislativa do poder executivo. Basta sublinhar que o *Contrato Social* se estrutura a partir de três teses: a da legitimidade incondicionada da soberania popular, do valor político conferido a um executivo aristocrático e da necessidade de um legislador desprovido de soberania e do poder executivo, puro saber da comunidade sobre si mesma, colocado na origem da comunidade política. Estas três teses cardinais do *Contrato Social* organizam o poder político em três lugares distintos, o lugar do “querer” (o soberano), do “poder” (o governo) e do “saber” (o legislador). A estratégia de reflexão do *Contrato Social* não é genealógica, mas normativa. Trata-se de reflectir sobre o fundamento legítimo da política, e esta legitimidade é possível se e somente se o querer, o poder e o saber se encontram assegurados por instituições políticas distintas. Mas Rousseau não inscreve o *Contrato Social* na pura lógica da legitimidade e atribui uma dinâmica negativa à legitimidade devida à distribuição das instituições políticas. Por um jogo institucional, o governo acaba por concentrar a totalidade das prerrogativas institucionais. Por este fenómeno de concentração, encontramos-nos perante uma diferença originária entre os princípios reguladores da política e a dinâmica dos seus princípios institucionais.

Para terminar o exame da relação entre o *Discurso sobre a Desigualdade* e o *Contrato Social*, podemos sintetizar a sua identidade e a sua diferença. No *Discurso sobre a Desigualdade*, Rousseau coloca entre parênteses o exame do fundamento legítimo da política para se entregar a uma genealogia do poder político pelas suas causas económicas e sociais. Pelo contrário, no *Contrato Social* Rousseau começa por analisar o fundamento legítimo da política a fim de mostrar a dinâmica de usurpação do poder legislativo engendrado pelo governo. Aqui, o mal político é analisado a partir dos

---

<sup>16</sup> *Contrat social*, I, 5, O. C., III, p. 359.

princípios legítimos do direito político e são as próprias instituições políticas que produzem a morte do corpo político. A ideia capital do *Contrato Social* é a de que a política desenvolve males específicos: o mal político é engendrado pela racionalidade específica da política. Esta racionalidade repousa sobre a relação e o balanço entre os lugares distintos do poder político: o querer, o poder e o saber. O *Contrato Social* repousa na ideia de que o maior mal político é criado pela maior racionalidade política ou, como afirma Rousseau, “a pior coisa nasce da melhor”<sup>17</sup>. Mas Rousseau interroga-se sobre os meios de resistência em relação a este mal político específico.

Como o objecto deste capítulo é o *Discurso sobre a Desigualdade*, convém precisar o sentido do termo “genealogia”, e em que sentido esta obra é um inquérito genealógico que inaugura um modo original a questão do poder. Rousseau propõe no *Discurso sobre a Desigualdade* discernir o que é dado como universal, necessário, fundado na razão pela política, do que é singular e contingente. O pacto do *Discurso sobre a Desigualdade*, que começa por uma exortação à união (“Unamo-nos”) e acaba pela promessa de uma pacificação do campo social e político (“a concórdia eterna”)<sup>18</sup>, é dado como necessário e universal. A necessidade e a universalidade é conferida pelo facto de que só o poder resultante deste pacto põe fim às divisões sociais e garante a justiça. Mas Rousseau vislumbra, por detrás desta reivindicação de justiça e universalidade, a particularidade de uma vontade de poder.

Assim, pode dar-se um argumento suplementar quanto à recusa de encerrar o *Discurso sobre a Desigualdade* num campo puramente descritivo. A descrição é inoperante, pois trata-se de descobrir, por detrás da reivindicação da liberdade e da igualdade, o fundamento originário de uma vontade de poder. A descrição limita-se ao que se vê e ao que se diz, enquanto se trata de remontar do que se diz ao que se quer, de remontar do discurso político ao interesse essencial no exercício do poder. Portanto, o projecto do *Discurso sobre a Desigualdade* não é descritivo, mas genealógico. Rousseau instaura uma crítica sistemática do poder político a partir de uma interpretação genealógica do fundamento originário do poder.

---

<sup>17</sup> *Lettres écrites de la Montagne*, Huitième Lettre, O. C., III, p. 842.

<sup>18</sup> *Discours sur l'inégalité*, O. C., III, p. 177.

Rousseau põe em relevo no *Discurso*, não tanto uma filiação cronológica, como a origem fundamental que liga a manifestação política à vontade de poder que realiza os seus desígnios pela metamorfose da sua posição originária.

O inquérito genealógico do *Discurso* é um inquérito sobre a origem do poder, mas a reflexão genealógica pressupõe que a origem não é transparente, mas releva de uma vontade de ocultação de si mesma. Pelo pensamento genealógico, a ausência de uma relação imediatamente visível entre os fenómenos políticos e a sua vontade produtora é uma prova da sua existência. O *Discurso sobre a Desigualdade* pertence a este modo de inquérito: visa analisar a origem do poder político que se oculta através da evocação da justiça e da liberdade. Podemos invocar como exemplo esta célebre passagem do *Émile*:

“Há no estado civil uma igualdade de direito quimérica e vã, porque os meios destinados a mantê-la servem eles próprios para destruí-la. [...] Sempre estes nomes especiosos de justiça e de subordinação servirão de instrumentos à violência e de armas à iniquidade: donde se segue que as ordens distintas que se pretendem úteis aos outros não são, com efeito, úteis senão a eles mesmos à custa dos outros”<sup>19</sup>.

O *Discurso sobre a Desigualdade* releva de uma estratégia genealógica, cujo objecto é a origem do poder político, mas o entendimento que Rousseau dá à noção de poder político está em contradição com a filosofia política moderna. Pode pressentir-se a razão desta diferença, pois a noção de poder que releva do código genealógico não é a mesma do que a do código descritivo.

Para nos guiar à definição particular do poder político que Rousseau dá no *Discurso sobre a Desigualdade*, podemos fazer intervir a seguinte afirmação de Hume:

“Não há máxima mais conforme simultaneamente à prudência e à moral do que a de se submeter pacificamente ao governo que encontramos estabelecido no país onde nos acontece viver, sem inquirir demasiado curiosamente sobre a sua origem e o seu primeiro estabelecimento. Poucos governos suportariam um exame tão rigoroso”<sup>20</sup>.

Hume ensina-nos algo acerca dos fundamentos do poder como realidade particular entretecida com a origem que lhe deu nascimento. O ponto nevrálgico que permanece invisível é o do carácter arbitrário da origem do poder. Nesta perspectiva, uma origem

---

<sup>19</sup> *Émile*, IV, O. C., IV, pp. 524-525: «Il y a dans l'état civil une égalité de droit chimérique et vaine, parce les moyens destinés à la maintenir servent eux-mêmes à la détruire [...]. Toujours la multitude sera sacrifiée au petit nombre, et l'intérêt public à l'intérêt particulier. Toujours ces noms spécieux de justice et de subordination serviront d'instruments à la violence et d'armes à l'iniquité: d'où il suit que les ordres distingués qui se prétendent utiles aux autres, ne sont, en effet, utiles qu'à eux-mêmes aux dépens des autres; par où l'on doit juger de la considération qui leur est due selon la justice et selon la raison».

<sup>20</sup> HUME, David, *Traité de la Nature Humaine, Essai pour introduire la méthode expérimentale dans les sujets moraux*, tradução de André LEROY. Paris, Aubier Montaigne, 1973, t. II, L. III, sec. X, p. 681.

legítima da política é uma contradição nos seus termos, pois entende-se por legitimidade a denegação de todo o carácter arbitrário. Se a origem da política releva do arbitrário, o poder político inscreve a sua existência num discurso particular cuja função exclusiva não é a de legitimar o carácter arbitrário da origem da política, mas de torná-lo invisível e imperceptível. Este discurso pretende manter uma distância entre a realidade e a sua origem e dissimular o interesse particular que deu origem à política. Para tal, o discurso do poder deseja apagar todo o traço da origem real da política, criando a imagem de uma origem impessoal da política: pretendendo não ter autor assinalável, a política pretende estar desprovida de todo o interesse particular. A origem do poder político não implica o reconhecimento de um direito imprescritível, o de ser absolutamente perceptível, mas releva antes de uma tolerância condicional e provisória, que circunscreve a reflexão num perímetro de segurança: o exame da política não é tolerado senão até um certo ponto e é colocado sob a condição de não se questionar a origem e os fundamentos do poder. Esta condição é necessária pois, como diz Hume, “poucos governos suportariam um exame tão rigoroso”. Rousseau no *Discurso sobre a Desigualdade* visa o “exame rigoroso” da origem e dos fundamentos do poder que a política suportaria mal.

Se Rousseau aborda o problema do poder político em termos de processo, está em contradição com o modo como é definido pela política moderna. Rousseau não funda a sua análise nem na perspectiva de Hobbes nem na de Montesquieu.

Para medir a distância entre estes autores a respeito do poder, partir-se-á não de uma afirmação de Rousseau, mas de um juízo de Montesquieu:

“O desejo que Hobbes dá inicialmente aos homens de se subjugar uns aos outros não é razoável. A ideia de império (*empire*) e de dominação (*domination*) é tão composta, e depende de tantas outras ideias, que não era aquela que teria inicialmente”<sup>21</sup>.

Entre Rousseau e Montesquieu existe um ponto de convergência: o domínio não é relativo à psicologia do indivíduo. A análise do poder em Rousseau, tal como em Montesquieu, não pode ser reduzida a uma psicologia do desejo de poder.

Rousseau, tal como Montesquieu, desvenda no desejo do poder o efeito e o artifício de uma ideia composta:

---

<sup>21</sup> MONTESQUIEU, Charles-Louis de, *Œuvres complètes*, t. II, texto apresentado e anotado por Roger CAILLOIS. Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1951, *De l'Esprit des Lois*, I, 2, p. 235.

“Entendo sempre repetir que os mais fortes oprimirão os mais fracos; mas que me expliquem o que quer dizer esta palavra opressão. Uns dominarão com violência, os outros gerarão submetidos a todos os caprichos: eis precisamente o que observo entre nós, mas não vejo como isso se poderia dizer dos homens selvagens, a quem se teria muita dificuldade em fazer entender o que é a servidão e a dominação”<sup>22</sup>.

Podemos medir esta afirmação de Rousseau com aquela de Hobbes no *Leviathan*:

“As paixões que, mais que todas as outras, causam as diferenças de espírito, são principalmente o desejo mais ou menos grande de poder, de riquezas, de saber e de honra: mas todos estes desejos podem reconduzir-se ao primeiro, quer dizer, ao desejo de poder. Pois as riquezas, o saber e a honra, não são senão diferentes espécies de poder”<sup>23</sup>.

O desejo de poder é o primeiro dos desejos humanos, tanto pela sua intensidade, como também porque é o desejo fundamental do homem, que pertence à sua natureza e não se extingue senão pela morte do indivíduo:

“Assim coloco em primeiro lugar, a título de inclinação geral de toda a humanidade, um desejo perpétuo e sem cessar de adquirir poder após poder, desejo que não cessa senão na morte”<sup>24</sup>.

O desejo natural de poder tem correlação com outro desejo natural, o desejo de prejudicar: “o desejo de prejudicar no estado de natureza está também em todos os homens”<sup>25</sup>.

Assim, em Hobbes há um nexos necessário entre a natureza humana e a natureza do poder. Esta dupla determinação comanda a inteligência do poder político. O homem é desejo, desejo de se conservar, mas actualiza-se num desejo de poder e não encontra outra via para a conservação de si mesmo senão num crescimento sem fim. Como o desejo humano consiste sempre em desejar mais do que se possui, e os desejos de todos concernem os mesmos bens, os homens são levados a lutar e a dominarem-se uns aos outros. A igualdade desencadeia a realidade do domínio, pois no estado de natureza o eu de cada homem é a única realidade provida de um valor absoluto. Todas as outras são relativas, pois não são senão meios ou obstáculos à realização dos seus desejos.

---

<sup>22</sup> *Discours sur l'inégalité*, O. C., III, p. 161: «J'entends toujours répéter que les plus forts opprimeront les faibles; mais qu'on m'explique ce qu'on veut dire par ce mot d'oppression. Les uns domineront avec violence, les autres gémiront asservis à tous les caprices: voilà précisément ce que j'observe parmi nous, mais je ne vois pas comment cela se pourrait dire des hommes Sauvages, à qui l'on aurait même bien de la peine à faire entendre ce que c'est que servitude, et domination».

<sup>23</sup> HOBBS, Thomas, *Leviathan*, tradução F. TRICAUD. Paris, Éditions Sirey, 1971, cap.8, p. 69.

<sup>24</sup> HOBBS, Thomas, *Leviathan*, cap. 11, p. 96.

<sup>25</sup> HOBBS, Thomas, *Le Citoyen ou les fondements de la politique*, tradução de S. SORBIÈRE, Paris, Flammarion, 1982, sec. 1, cap. I, 4, p. 95.

Entre as realidades relativas figuram os outros homens que não podem aparecer senão como objectos de domínio. O outro deve ser dominado pela força ou pela astúcia, senão tomará conta do objecto do meu desejo. Como o homem deseja a mesma coisa que outro, nascerá o desejo de dominar e de impor o seu poder. O homem é naturalmente inimigo do homem, a sua vida é perpetuamente ameaçada e vive no temor de outros homens, pois não importa qual homem pode realizar o acto que testemunha o seu poder supremo: retirar a vida a outro homem.

Em Hobbes, a natureza do homem e a relação dos homens entre si não podem ser definidas em função da razão, mas das paixões e, particularmente, em termos de desejo de poder e de temor. A política apresenta-se como a solução do estado de guerra que caracteriza o estado de natureza. A solução do problema político permanece prisioneira da realidade do poder e do domínio. Basta citar o seguinte texto do *Leviathan*:

“A república de aquisição é aquela em que o poder soberano é adquirido pela força [...]. Esta espécie de dominação ou de soberania difere da soberania de instituição, somente nisto: os homens que escolhem o seu soberano fazem-no por temor um do outro, e não por temor daquele que instituem. No caso presente, pelo contrário, eles submetem-se àquele que temem. Nos dois casos fazem-no por temor. Este aspecto deve ser notado por aqueles que sustentam que todas as convenções são nulas quando procedem do temor da morte ou da violência; se assim fosse, ninguém, em nenhuma espécie de República, poderia ser obrigado a obedecer”<sup>26</sup>.

O poder, seja a sua origem de instituição ou de aquisição, é homogêneo ao temor. Assim, a soberania de instituição ou de aquisição é para Hobbes sinónimo de domínio e existe uma total correspondência entre o poder ou a “suprema dominação” e a natureza da política. Hobbes afirma explicitamente esta correspondência: “os direitos e as consequências das dominações despóticas são exactamente os mesmos que no caso de um soberano de instituição”<sup>27</sup>. Esta correspondência explica-se pela definição dada por Hobbes da lei e do seu fundamento: a essência da lei é a de ordenar. Não há verdadeiramente lei senão se o comando da lei constitui uma razão suficiente de agir. Esta razão suficiente não deve ser procurada no objecto sobre o qual a lei estatui, mas na forma mesma da lei que na sua essência é, para Hobbes, o comando:

“A lei é uma ordenação [ordonnance] desta pessoa (seja de um homem só que governa, ou de uma corte) cujo comando [commandement] tem lugar de razão suficiente para lhe obedecer”<sup>28</sup>.

---

<sup>26</sup> HOBBS, Thomas, *Léviathan*, cap. 20, p. 207.

<sup>27</sup> HOBBS, Thomas, *Léviathan*, cap. 20, p. 214.

<sup>28</sup> HOBBS, Thomas, *Le Citoyen*, sec. 2, cap. 14, 1, p. 242 [itálico do autor].

A identidade entre a lei e o comando (*commandement*) não se pode produzir a não ser mediante um poder capaz de impor a obediência. Assim, o fundamento da lei não é voluntário, mas o comando que implica a dupla presença do constrangimento e do poder. Hobbes não reconhece como fundamento da obrigação senão o constrangimento imposto pela força ao homem que é movido pelo seu desejo de domínio e de poder. Este duplo desejo de poder, próprio a todo homem, não pode ser limitado senão por um poder absoluto, “o poder soberano” que exerce “o império (*empire*) e a suprema dominação”<sup>29</sup> em que consiste o poder político.

A análise do poder em Hobbes repousa sobre um fundamento psicológico. Hobbes define o homem por um desejo natural de poder, e a política é apresentada como um limite e uma gestão do poder. Mas a política não pode assumir este duplo carácter senão como o poder absoluto de comandar que os homens devem temer. O domínio é uma realidade generalizada e generalizável. Ela é generalizada porque está presente em todo o homem, e não é senão o desejo de crescimento do seu próprio poder. Ela é generalizável porque se a política quer colocar fim ao estado de guerra, deve instaurar-se como “a suprema dominação”, que é a única capaz de limitar o desejo individual de domínio.

Rousseau, no *Discurso sobre a Desigualdade*, recusa não tanto a tendência para a generalização do domínio político, mas o fundamento psicológico da teoria de Hobbes. A intenção profunda do *Discurso sobre a Desigualdade* é a de desacreditar toda a homogeneidade entre a psicologia natural do homem e o conceito de dominação política. Esta função polémica é nitidamente sublinhada por Rousseau:

“Se me alonguei durante tanto tempo sobre a suposição desta condição primitiva, é porque tendo antigos erros e preconceitos inveterados a destruir, acreditei dever escavar até à raiz, e mostrar no quadro do verdadeiro estado de Natureza quanto a desigualdade, mesmo natural, está longe de ter neste estado tanta realidade e influência como pretendem os nossos Escritores. [...] A diferença de homem para homem deve ser menor no estado de Natureza do que no de sociedade, e quanto a desigualdade natural deve aumentar na espécie humana pela desigualdade de instituição”<sup>30</sup>.

---

<sup>29</sup> HOBBS, Thomas, *Le Citoyen*, sec. 2, cap. 5, 11, p. 145.

<sup>30</sup> *Discours sur l'inégalité*, O. C., III, pp. 160-161: «Si je me suis étendu si longtemps sur la supposition de cette condition primitive, c'est qu'ayant d'anciennes erreurs et des préjugés invétérés à détruire, j'ai cru devoir creuser jusqu'à la racine, et montrer dans le tableau du véritable état de Nature combien l'inégalité, même naturelle, est loin d'avoir dans cet état autant de réalité et d'influence que le prétendent nos Ecrivains. [...] La différence d'homme à homme doit être moindre dans l'état de Nature que dans celui de société, et combien l'inégalité naturelle doit augmenter dans l'espèce humaine par l'inégalité d'institution».

Rousseau pretende destruir as teorias políticas que fundam os motivos e os fins da instituição política no estado de natureza. Com efeito, apesar de Hobbes recusar toda a natureza política ao homem, o fim da instituição política explica-se pelos fins que o homem persegue no estado de natureza. A política reenvia ao desejo de poder, que deve limitar-se, sob pena de que o estado de guerra seja eterno. Ora, o estado de natureza em Rousseau não explica a origem do poder político e é mesmo um estado que, como princípio heurístico, é sem devir político. Através desta “antropologia negativa”<sup>31</sup>, Rousseau afasta uma certa definição do domínio político. O domínio não é natural ao homem e não faz parte das suas necessidades e desejos primitivos. O homem natural está desprovido do desejo de poder e de domínio, termos que para ele são incompreensíveis. No estado natureza de Rousseau, “as cadeias de dependência”<sup>32</sup> e o domínio são desconhecidos dos homens.

Se a definição psicológica do poder não é natural ao homem, é necessário descobrir a definição e a causa do poder segundo regras que não são do foro subjectivo e mudar o ponto de vista sobre o fundamento do poder político. Ele possui um carácter objectivo: Rousseau dá uma nova definição do poder político. Para compreender a originalidade da posição de Rousseau quanto à análise política do poder, é necessário colocar agora em relação Rousseau e Montesquieu.

Montesquieu faz a análise da dominação política através da figura do despotismo. A sua análise não se reduz a uma simples análise psicológica, mas é integrada na sua concepção geral da política e da dinâmica própria do poder que é caracterizada por uma “natureza” e um “princípio”. Montesquieu propõe uma nova categoria teórica para definir os diferentes governos. Cada governo (república, monarquia e despotismo), tem a sua “natureza” e o seu “princípio”.

A “natureza” de um governo responde à questão constitucional de quem detém o poder. Assim, a “natureza” do governo republicano exige que o povo detenha o poder soberano. A “natureza” do governo monárquico implica que um só homem governe segundo as leis estabelecidas. A “natureza” do despotismo implica que um só governe, mas sem leis nem regras.

---

<sup>31</sup> STAROBINSKI, Jean, J.-J. Rousseau. *La transparence et l'obstacle*. Paris, Gallimard, 1971, p. 361.

<sup>32</sup> *Discours sur l'inégalité*, O. C., III, p. 161.



O “princípio” é a condição de existência de cada governo e explica que os homens agem e reagem de uma maneira própria a cada “natureza” do governo. O que mantém um regime político não é somente a sua forma institucional ou a sua natureza, mas também a forma como este regime faz agir e reagir os homens que pertencem ao governo, isto é, o seu “princípio”. O princípio não pode ser para Montesquieu senão uma disposição afectiva ou uma paixão própria a cada governo. Por necessidade, cada governo, possuindo uma natureza específica, terá um princípio particular: a república, a virtude; a monarquia, a honra; o despotismo, o medo.

A política não se pode compreender senão pela relação existente entre a “natureza” política de um governo, a sua forma institucional, e o seu “princípio”, que é a paixão que lhe serve de conteúdo.

Em Montesquieu, a natureza do domínio através do despotismo é uma instituição política enquanto tal. Ela é solidária de uma “natureza” institucional, que é um governo sem leis nem regras, e de um “princípio”, o medo. Mas esta definição de despotismo permanece superficial enquanto não se compreender a função que Montesquieu lhe atribui: o despotismo é um governo limite ou limite do governo. O despotismo é uma ideia política, a ideia do mal absoluto, ou a ideia do limite da política enquanto tal.

O despotismo é o limite da política, na medida em que é o limite da acção política. Este limite da acção política explica-se pela especificidade do seu princípio que é o medo, pois o medo como princípio de acção constitui uma contradição em si mesmo porque representa o carácter desesperante de toda a acção. Ao contrário dos outros princípios que organizam os regimes republicano e monárquico, que são a virtude e a honra, o medo destrói todas as estruturas sociais. Como princípio de acção, o medo é pela sua natureza destrutivo ou, segundo a expressão de Montesquieu, “corrompido pela sua natureza”<sup>33</sup>.

O conceito de dominação política em Montesquieu é um dispositivo complexo estabelecido em torno de uma “natureza” e de um “princípio” cujo limite é o despotismo. A dominação, para ser explicada, tem necessidade da passagem pelo limite da figura do despotismo, como se os traços da dominação política não se pudessem

---

<sup>33</sup> MONTESQUIEU, Charles-Louis de, *Œuvres complètes*, t. II, *De l'Esprit des Lois*, VIII, 10, p. 357: «Le principe du gouvernement despotique se corrompt sens cesse, parce qu'il est corrompu par sa nature».

compreender senão no limite da política ou no nó cego da política que resiste à presença da lei.

Pode já notar-se a diferença entre a análise de Rousseau e a de Montesquieu. No *Discurso sobre a Desigualdade*, Rousseau não empreende uma análise da dominação a partir do fim da política, mas a partir da sua origem. Se a dominação política em Rousseau pode apresentar-se sob a figura do despotismo — com o qual é terminado o *Discurso sobre a Desigualdade* —, deve compreender-se através de uma genealogia do poder político. Para compreender melhor a diferença entre Montesquieu e Rousseau deve prosseguir-se a análise do despotismo em Montesquieu.

A dominação política na figura do despotismo não é compreensível senão por uma oposição entre as diferentes formas de regimes políticos. No *Espírito das Leis*, estamos em presença da seguinte tipologia dos regimes políticos: a monarquia, a república e o despotismo. A classificação dos regimes políticos é o vector compreensivo da dominação política. O domínio político não se compreende senão num tipo de regime que encarna a figura da dominação absoluta, figura que representa o limite da política: o seu abismo e o seu fim. Este pensamento da política projecta e cria a imagem do abismo, imagem antecipada do fim da política. Mas, num mesmo movimento, este pensamento é a garantia da operação de pacificação que deve impedir a política de cair no despotismo. Contudo, o essencial é o quadro no qual se joga esta projecção da imagem do fim da política que não pode nascer senão como o elemento de classificação dos regimes políticos, pois é o dispositivo essencial que permite dar uma certa dinâmica política. Com efeito, a classificação dos regimes políticos pode ser efectuada sob a dinâmica política da perversão. Esta dinâmica tem o seu lugar de origem na *República* de Platão. Para Platão, o quadro da perversão política organiza-se numa ordem crescente: depois da *Calípolis*, a cidade perfeita, surge a timocracia ou a cidade da coragem ou da honra; em seguida, a oligarquia, ou a cidade do dinheiro e da avareza; a democracia ou a cidade da desordem e da arbitrariedade e, enfim, a tirania, ou a cidade inteiramente pervertida, a cidade do medo e do crime. O esquema platónico da perversão organiza-se a partir de duas formas limites ou de duas formas absolutas: um limite absoluto da perfeição, a *Calípolis*, a cidade do *logos*, e o limite absoluto da perversão, a cidade tirânica dos desejos desenfreados.

O esquema da perversão em Montesquieu organiza-se de forma completamente diferente. Já não se assiste a uma perversão crescente dos regimes políticos como resultado de uma anemia progressiva da eficácia da razão. A perversão política não é devida a uma degradação progressiva do *logos*. Se a perversão política se explica pela estrutura “natureza” e “princípio”, o “princípio” é o elemento determinante. Tal é o ensinamento maior do livro VIII *Do Espírito das Leis*: “A corrupção de cada governo começa quase sempre pela dos princípios”<sup>34</sup>.

Cada princípio toma o lugar de outro. Assim, a virtude, a honra e o medo não são simplesmente princípios que se justapõem, mas deduzidos uns dos outros. No termo desta dedução, estamos em presença da corrupção da honra em medo, da monarquia em despotismo. Mas não estamos ainda a revelar a total singularidade da corrupção política em Montesquieu. Com efeito, no livro VIII *Do Espírito das Leis*, Montesquieu sublinha o perigo da corrupção do governo monárquico:

“O inconveniente não é quando o Estado passa de um governo moderado a um governo moderado; como da república à monarquia ou da monarquia à república: mas quando tomba e se precipita do governo moderado ao despotismo”<sup>35</sup>.

Em Montesquieu, estamos em presença de um duplo princípio de diferenciação dos governos. O primeiro repousa sobre a unidade conceptual “natureza” e “princípio”. Os governos “republicano”, “monárquico” e “despótico” são diferentes porque colocam em jogo uma “natureza” e um “princípio” específicos a cada um. O segundo princípio de distinção não é estabelecido sob o modelo de “natureza” e “princípio”, mas sobre a diferença entre os governos moderados e os não moderados e, deste modo, a tripartição inicial, república, monarquia e despotismo, dá lugar a uma classificação binária.

Mau grado a diferença na sua “natureza” e no seu “princípio”, a república e a monarquia são duas espécies de regimes que pertencem a um género comum: o do governo moderado. Esta ideia de moderação culmina no livro XI *Do Espírito das Leis* em que Montesquieu liga o problema da liberdade política ao problema constitucional: “A liberdade política não se encontra senão nos governos moderados”<sup>36</sup>. Este princípio de moderação será plenamente definido do capítulo sétimo do livro XI, com a célebre distinção dos poderes executivo, legislativo e judiciário. A ausência de moderação

---

<sup>34</sup> MONTESQUIEU, Charles-Louis de, *Œuvres complètes*, t. II, *De l'Esprit des Lois*, VIII, 1, p. 349.

<sup>35</sup> MONTESQUIEU, Charles-Louis de, *Œuvres complètes*, t. II, *De l'Esprit des Lois*, VIII, 8, p. 356.

<sup>36</sup> MONTESQUIEU, Charles-Louis de, *Œuvres complètes*, t. II, *De l'Esprit des Lois*, XI, 4, p. 395.

reenvia à negação da realidade política, pois o despotismo significa o governo limite e o limite de toda a política possível.

Apesar das diferenças, podemos precisar a aproximação entre Montesquieu e Platão. Eles pertencem os dois ao mesmo registo de discurso e possuem um código similar para decifrar a política. Este código é o da classificação dos regimes políticos e tem o seu efeito sobre a definição da dominação política, pois dele depende a ordem e a classificação de todos os regimes políticos. Esta classificação respeita a mesma ordem de matérias: passamos do *logos* ao caos, ou da moderação ao regime não moderado. Esta ordem tem um objectivo específico: isolar o regime que representa o governo limite que ao mesmo tempo é o limite de todo o governo e de toda a política. Este esquema não é senão o modelo descritivo e prescritivo. O objectivo do discurso descritivo e prescritivo não é somente animado pela vontade de prescrever o melhor regime político, o que deve ser em política, mas também o que não deve ser. Esta prescrição negativa encarna-se num regime político, a tirania para Platão e o despotismo para Montesquieu, que representa o extremo da política e, portanto, é colocado no fim da classificação dos regimes políticos.

Assim, pode revelar-se a originalidade da posição de Rousseau na compreensão do fenómeno do poder político. O *Discurso sobre a Desigualdade* não pertence à ordem de matérias característica do discurso descritivo ou prescritivo. Com efeito, o vector de análise do *Discurso* não tem o seu ponto de partida num regime onde reinam a harmonia e a moderação para acabar na dominação. O *Discurso sobre a Desigualdade* não começa por uma classificação dos regimes, tal como a encontramos no *Espírito das Leis*: “há três espécies de governos: o REPUBLICANO, o MONÁRQUICO, e o DESPÓTICO”<sup>37</sup>.

Não podemos espantar-nos que a segunda parte do *Discurso sobre a Desigualdade* não comece por uma classificação dos regimes políticos. Esta ausência de classificação explica o objecto de inquérito do *Discurso* que é o da origem da desigualdade. Mas podemos considerar que, a partir do momento em que Rousseau nota que a desigualdade tem uma origem social e política, teria podido desenvolver uma análise da classificação dos regimes a partir da norma da igualdade e teria podido fazer a descrição da lenta corrupção política que produz o regime de injustiça e de desigualdade. A interrogação

---

<sup>37</sup> MONTESQUIEU, Charles-Louis de, *Œuvres complètes*, t. II, *De l'Esprit des Lois*, II, 1, p. 239.

sobre a origem da desigualdade teria podido conduzir a uma classificação dos regimes políticos. Para responder a esta questão, bastava associar a um regime político particular a origem da desigualdade e construir, a uma distância progressiva do regime de injustiça, o campo político ao abrigo da desigualdade. Esta progressão em direcção à norma política da igualdade moral poderia realizar-se dispondo de todo o espectro dos regimes políticos.

Se Rousseau não faz uso deste esquema filosófico, é porque o *Discurso sobre a Desigualdade* não está ordenado ao problema da classificação dos regimes políticos. Se esta classificação dos regimes políticos faz falta, é necessário concluir que a natureza da política e do domínio não pode ser reduzida a uma história da desnaturação de uma origem politicamente pura onde reinaria a estabilidade e a moderação. Pelo contrário, no *Discurso sobre a Desigualdade*, a sociedade política está dividida pelo surgimento da propriedade que não é a consequência da desnaturação de uma origem sem conflito. O estabelecimento da propriedade explica, pelo contrário, porque é que a origem da política está votada à divisão e ao conflito. Assim, Rousseau recusa incluir o domínio político no quadro de uma classificação dos regimes políticos e fazer dessa classificação o episódio último da desnaturação como fenómeno político.

Rousseau coloca como postulado que a desigualdade é solidária de um sistema de domínio e que para compreender este sistema não é necessário fazer da desigualdade um *avatar* da história da corrupção política, mas considerá-la como geradora de um regime político autónomo, possuindo as suas leis de desenvolvimento. A sua compreensão não passa pelo desenvolvimento de todos os regimes políticos com a lista dos seus defeitos e das suas vantagens, mas por uma distinção entre dois tipos de desigualdade. Desde o início do *Discurso sobre a Desigualdade*, Rousseau estabelece solidamente esta distinção:

“Concebo na espécie humana duas espécies de desigualdade: uma que denomino natural ou física, porque é estabelecida pela natureza e que consiste na diferença de idades, de saúde, das forças do corpo, e das qualidades do espírito ou da alma; outra que se pode chamar desigualdade moral, ou política, porque depende de uma espécie de convenção [...]. Esta consiste nos diferentes Privilégios, de que alguns fruem, em prejuízo dos outros, como de serem mais ricos, mais honrados, mais poderosos do que eles, ou mesmo de se fazerem obedecer”<sup>38</sup>.

---

<sup>38</sup> *Discours sur l'inégalité*, O. C., III, p. 131: «Je conçois dans l'Espèce humaine deux sortes d'inégalité; l'une que j'appelle naturelle ou Physique, parce qu'elle est établie par la Nature, et qui consiste dans la différence des âges, de la santé, des forces du Corps, et des qualités de l'Esprit, ou de l'Âme; l'autre qu'on peut appeler inégalité morale, ou politique, parce qu'elle dépend d'une sorte de convention, et qu'elle est établie ou du moins autorisée par le consentement des Hommes. Celle-ci consiste dans les différents

A posição de Rousseau consiste em interditar todo o laço de causalidade entre os dois tipos de desigualdade. A desigualdade natural não pode justificar a desigualdade política, porque no estado de natureza é quase nula. A desigualdade política não se pode compreender senão através de um processo social e político que produz “privilégios”. Os “privilégios” produzem uma certa distinção social que não é compreensível senão através do processo que cria uma exclusividade no campo social da riqueza e do poder político. Através da distinção destas duas espécies de desigualdade, Rousseau dá a entender que a desigualdade política deve ser compreendida numa circularidade característica do poder: a exclusividade de uns no exercício do poder desencadeia a exclusão de outros do campo do poder. Portanto, a classificação dos regimes políticos é inoperante para explicar a origem da desigualdade, porque a desigualdade social no *Discurso sobre a Desigualdade* é integrada de imediato no dinamismo político do poder. Rousseau abandona o quadro relativo que caracteriza a tirania ou o despotismo ao propor a sua definição de dominação política. Com efeito, em Platão e Montesquieu, a tirania e o despotismo caracterizam-se por definições relativas, pois estas duas figuras políticas não têm sentido senão no quadro de uma degenerescência política. Estes dois autores consideram impossível pensar a tirania ou o despotismo independentemente dos regimes normais, quer dizer, o regime do *logos* para Platão ou os regimes moderados para Montesquieu. Esta impossibilidade de pensar a tirania e o despotismo à parte dos regimes normais testemunha o seu carácter relativo: estes dois regimes são o índice de uma corrupção crescente da política ou a fase final desta corrupção. O importante reside no facto de estes dois regimes não possuírem o seu princípio explicativo em si mesmos. Eles não se explicam senão por uma realidade preexistente e a sua origem não é devida senão à realidade que os precede e que é corrompida. A tirania em Platão é a corrupção de uma realidade preexistente: a democracia. O despotismo em Montesquieu é também a corrupção de uma realidade preexistente: o princípio da honra que degenera em medo.

Em Rousseau, a dominação é pensada como uma forma de poder obedecendo, na sua origem e no seu desenvolvimento, a leis específicas. Se o despotismo não é somente a corrupção de um regime político moderado, é porque é uma realidade política que pode

---

Privilèges, dont quelques-uns jouissent, au préjudice des autres, comme d'être plus riches, plus honorés, plus Puissants qu'eux, ou même de s'en faire obéir».

ser pensada a partir dos seus elementos essenciais. No quadro descritivo ou prescritivo, o despotismo é o termo de toda a dinâmica política e o limite do devir político.

Em Rousseau, o despotismo é o termo dinâmico da política, mas está na origem de um dinamismo original do poder. O despotismo não é compreensível senão pela dinâmica da desigualdade social, que não é a degenerescência de princípios políticos moderados, mas o resultado da potencialidade da propriedade em criar uma dinâmica de poder.

Rousseau distingue o que é da ordem da origem da política, relativo ao pacto ou ao contrato social, e o que é da ordem dos meios e das decisões políticas, sempre relativo ao governo. Assim, o *Discurso sobre a Desigualdade* é marcado por dois momentos. O primeiro momento é da ordem da origem da política e abre-se pelo discurso de instauração do pacto social: “Unamo-nos”<sup>39</sup>. A origem da política tem a forma de um pacto marcado de imediato pela desigualdade social. O segundo momento concerne a origem do governo, que Rousseau nomeia, não sem alguma ambiguidade, o “contrato de governo”<sup>40</sup>.

O governo não é a origem da política, é sempre um momento derivado e segundo. Como não está na origem da política, não pode ser a origem do poder político, mas pode pertencer à economia do poder. O governo, no *Discurso sobre a Desigualdade*, reforça o domínio, mas não o produz e não está na sua origem. O esquema da corrupção dá conta do último grau do processo de domínio político: “o contrato de governo é de tal modo dissolvido pelo despotismo, que o déspota não é mestre senão enquanto é o mais forte”<sup>41</sup>.

---

<sup>39</sup> *Discours sur l'inégalité*, O. C., III, pp. 177-178: “le riche pressé par la nécessité, conçut enfin le projet le plus réfléchi qui soit jamais entré dans l'esprit humain; ce fut d'employer en sa faveur les forces mêmes de ceux qui l'attaquaient, de faire ses défenseurs de ses adversaires, de leur inspirer d'autres maximes, et de leur donner d'autres institutions qui lui fussent aussi favorables que le Droit naturel lui était contraire.

«Unissons-nous», leur dit-il, «pour garantir de l'oppression les faibles, contenir les ambitieux, et assurer à chacun la possession de ce qui lui appartient: Instituons des règlements de Justice et de paix auxquels tous soient obligés de se conformer, qui ne fassent acception de personne, et qui réparent en quelque sorte les caprices de la fortune en soumettant également le puissant et le faible à des devoirs mutuels. En un mot, au lieu de tourner nos forces contre nous mêmes, rassemblons les en un pouvoir suprême qui nous gouverne selon de sages Lois, qui protège et défende tous les membres de l'association, repousse les ennemis communs, et nous maintienne dans une concorde éternelle.»

Telle fut, ou dut être l'origine de la Société et des Lois, qui donnèrent de nouvelles entraves au faible et de nouvelles forces au riche, détruisirent sans retour la liberté naturelle, fixèrent pour jamais la Loi de propriété et de l'inégalité, d'une adroite usurpation firent un droit irrévocable, et pour le profit de quelques ambitieux assujettirent désormais tout le Genre-humain au travail, à la servitude et à la misère”.

<sup>40</sup> *Discours sur l'inégalité*, O. C., III, p. 184.

<sup>41</sup> *Discours sur l'inégalité*, O. C., III, p. 191.

O *Discurso sobre a Desigualdade* utiliza o vocabulário da corrupção e, de certo modo, a corrupção explica o processo de dominação política e o despotismo. Mas a análise da dominação política não se reduz à dissolução do contrato de governo e, portanto, ao despotismo. Esta corrupção pode explicar o último termo do domínio político, mas nunca a origem do poder político. Consequentemente, se Rousseau utiliza o termo corrupção para designar o despotismo, não o faz trabalhando num esquema descritivo ou prescritivo. O domínio político não se pode explicar somente pela alteração de princípios moderados, mas pelo próprio processo de poder que originariamente é gerador da desigualdade social. O *Discurso sobre a Desigualdade* não recorre à prescrição de um regime político, porque trabalha no quadro de uma sociedade política que não está preservada do fenómeno de domínio.

Rousseau altera radicalmente a concepção política do poder. Esta visão política, para determinar o domínio, não se deve reger por uma psicologia do desejo do poder, nem por um discurso descritivo ou prescritivo dos regimes políticos que reduziria a sua origem à corrupção de princípios moderados. Contudo, o *Discurso sobre a Desigualdade* não é somente uma maneira nova de interrogar o poder, e não se apresenta como uma mudança subjectiva de ponto de vista, pois correlativamente produz-se a transformação da própria definição do poder político. O quadro real da alteração de perspectiva concerne a modificação objectiva da definição do fenómeno do poder político e dá lugar à concepção do poder como um processo, como ilustra Goldschmidt:

“O fenómeno descrito por Rousseau concerne simultaneamente o universo técnico e o universo social. Aqui e acolá, estamos em face de criações puramente humanas, inteiramente livres portanto e contrariando a vontade da natureza, mas que, uma vez instituídas, participam logo no mecanismo natural, adquirem uma plena autonomia, e, por seu turno, fazem a lei ao homem e aos seus projectos”<sup>42</sup>.

O conceito de processo veio a ser o conceito chave da era moderna, bem como o desenvolvimento das ciências técnicas e naturais. A ideia geratriz da modernidade, a de que o “dinheiro gera dinheiro” e o “poder gera poder”, tem a sua origem no processo do trabalho como fonte originária da vida. De todas as actividades humanas apenas o trabalho é interminável, porque acompanha automaticamente o curso rectilíneo da vida humana, indiferente a decisões voluntárias ou a finalidades puramente humanas.

---

<sup>42</sup> GOLDSCHMIDT, Victor, *Anthropologie et Politique. Les principes du système de Rousseau*. Paris, Vrin, 1983<sup>2</sup>, p. 548.



Rousseau concebe o poder como um processo de transformações graduais em que os diferentes estádios correspondem ao processo de autonomização do fenómeno social e político em relação ao grupo maioritário da sociedade. Fazer o processo de poder equivale a seguir as etapas pelas quais certas relações sociais e instituições políticas se autonomizam social e politicamente. Se o domínio é apresentado como um processo de autonomização do poder político do corpo social, trata-se de compreender como e porquê se realiza este processo de autonomização.

O *Discurso sobre a Desigualdade* institui uma compreensão da política que não se pode reduzir a uma delimitação de um espaço institucional estável e moderado. A política não é compreensível como espaço institucional, mas em função da dinâmica do poder político. Esta modalidade de leitura transparece no *Discurso sobre a Desigualdade*:

“Se seguirmos o progresso da desigualdade nestas diferentes revoluções, encontraremos que o estabelecimento da lei e do direito de propriedade foi o seu primeiro termo; a instituição da magistratura o segundo; que o terceiro e o último foi a conversão do poder legítimo em poder arbitrário; de modo que o estado de rico e pobre foi autorizado pela primeira época, aquele de poderoso e de fraco pela segunda, e pela terceira o de mestre e escravo, que é o último grau de desigualdade, e o termo no qual terminam enfim todos os outros”<sup>43</sup>.

O poder político é atravessado irremediavelmente por uma contradição que cria o processo de desigualdade. Assim, a política recusa ser um lugar comunitário, quer dizer, em que os bens materiais seriam acessíveis a todos. O curso rectilíneo do movimento de crescimento da desigualdade corta transversalmente o espaço político, impedindo-o de ser o lugar de uma comunidade em sentido estrito, quer dizer, no sentido latino *communis*: o espaço no qual os bens seriam acessíveis a todos. Rousseau não se contenta em afirmar a existência de um crescimento da desigualdade, mas confere-lhe a determinação de uma dinâmica que deve a sua forma particular a uma variação de pares de opostos: o “rico” e o “pobre”, o “poderoso” e o “fraco” e o “mestre” e o “escravo”.

Estes pares de opostos engendram-se mutuamente e produzem o fenómeno político crescente de desigualdade social e política. O princípio explicativo desta coincidência reside sempre na variação destes pares de opostos que é o dispositivo central do processo

---

<sup>43</sup> *Discours sur l'inégalité*, O. C., III, p. 187: «Si nous suivons le progrès de l'inégalité dans ces différentes révolutions, nous trouverons que l'établissement de la Loi et du Droit de propriété fut son premier terme; l'institution de la Magistrature le second; que le troisième et dernier fut le changement du pouvoir légitime en pouvoir arbitraire; en sorte que l'état de riche et pauvre fut autorisé par la première Epoque, celui de puissant et faible par la seconde, et par la troisième celui de Maître et d'Esclave, qui est le dernier degré de l'inégalité et le terme auquel aboutissent enfin tous les autres».

de domínio político. Mais ainda, esta variação explica, não somente a desigualdade social, mas o processo de autonomização do poder político do povo.

Rousseau, indiciando a política com o selo da propriedade, o ter sobrepõe-se ao ser e torna-se o valor político organizador da sociedade. A política implica uma dinâmica intrínseca do poder que conduz a uma autonomização do poder político do povo. Assim, o vector das figuras do rico, do poderoso e do mestre, corresponde ao processo de autonomização do poder político pela concentração do poder e, inversamente, o vector das figuras contrárias mede as consequências da desigualdade do poder: o povo excluído cada vez mais das decisões políticas. O poder político em Rousseau resulta menos da vontade de poder de um ou mais indivíduos, do que da criação de uma ordem social e política de desigualdade extensível à maioria da sociedade. A sua criação corresponde a dois grandes momentos: um momento social e um momento político. Pelo primeiro, a desigualdade é criada pela impossibilidade de todos os homens acederem aos bens e à riqueza. O segundo funda a impossibilidade de todos os homens tomarem parte no poder político. O *Discurso sobre a Desigualdade* é a análise do processo do poder levado a cabo por este processo de autonomização social e político.

Assim, o processo de autonomização é mais complexo do que foi estabelecido de início por Goldschmidt. Estamos de acordo com a tese de que a política é um processo de autonomização do poder, mas não é um fenómeno geral aplicando-se indistintamente a todos os indivíduos. Goldschmidt afirma que este processo “faz a lei ao homem”. Ora, a dinâmica de autonomização explica-se pelo processo de apropriação do poder e os pares de opostos rico e pobre, poderoso e fraco, mestre e escravo resultam da propriedade que Rousseau coloca na origem da sociedade civil e do poder político. Rousseau apreende uma correlação específica entre a propriedade, a riqueza e o poder político. O poder que dá a propriedade não é simplesmente um poder da exclusividade sobre um objecto, sobre os bens materiais, é sobretudo um poder *tout court*. É a possibilidade de criação de um poder autónomo, de que resulta o laço entre o poder e a autonomização. Trata-se de descobrir em cada par de opostos a origem e a multiplicação da desigualdade social e política e como a divisão originária, engendrada pela propriedade, se organiza como um processo de autonomização do poder político da maioria do corpo social.

A propriedade que abre a temporalidade política enquanto fundamento da sociedade civil é claramente descrita por Rousseau no *incipit* da segunda parte do *Discurso sobre a Desigualdade*:

“O primeiro que, tendo vedado um terreno, se lembrou de dizer, *isto é meu*, e encontrou gentes tão simples para o crer, foi o verdadeiro fundador da sociedade civil. Quantos crimes, guerras e mortes, quantas misérias e horrores, não teria poupado ao gênero humano aquele que, arrancando os paus ou tapando o fosso, tivesse gritado aos seus semelhantes: Guardai-vos de escutar este impostor; estais perdidos, se esqueceis que os frutos são de todos, e que a terra não é de ninguém: mas há grande aparência de que as coisas então tinham já chegado ao ponto de não poderem continuar mais como eram; pois esta ideia de propriedade, dependendo de muitas ideias anteriores que não puderam nascer senão sucessivamente, não se forma de súbito no espírito humano: foi necessário fazer muitos progressos, adquirir muita indústria e luzes, transmiti-las e aumentá-las de idade em idade, antes de chegar a este último termo do estado de natureza”<sup>44</sup>.

A propriedade é inerente a uma situação de dependência que marca o fim do estado de natureza. A propriedade cria relações de dependência entre os homens e coloca fim à independência, característica do homem natural. Para bem compreender a posição de Rousseau, é necessário recorrer ao *Émile*:

“Há duas espécies de dependência. A das coisas que é a da natureza; a dos homens que é a da sociedade. A dependência das coisas não tendo nenhuma moralidade, não prejudica de todo a liberdade e não engendra vícios. A dependência dos homens, sendo desordenada, engendra-os a todos, e é por ela que o mestre e o escravo se depravam mutuamente”<sup>45</sup>.

Rousseau explica no *Contrato Social* a equação entre a propriedade e a aparição da dependência:

“O que o homem perde pelo contrato social é a sua liberdade natural e um direito ilimitado a tudo o que o tenta e que pode alcançar; o que ganha é a liberdade civil e a propriedade de tudo o que possui. Para não nos enganarmos nestas compensações,

---

<sup>44</sup> *Discours sur l'inégalité*, O. C., III, p. 164: «Le premier qui ayant enclos un terrain, s'avisa de dire, *ceci est à moi*, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. Que de crimes, de guerres, de meurtres, que de misères et d'horreurs, n'eût point épargnés au Genre-humain celui qui arrachant les pieux ou comblant le fossé, eût crié à ses semblables. Gardez-vous d'écouter cet imposteur; vous êtes perdus, si vous oubliez que les fruits sont à tous, et que la terre n'est à personne: Mais il y a grande apparence, qu'alors les choses en étaient déjà venues au point de ne pouvoir plus durer comme elles étaient; car cette idée de propriété, dépendant de beaucoup d'idées antérieures qui n'ont pu naître que successivement, ne se forma tout d'un coup dans l'esprit humain: Il fallut faire bien des progrès, acquérir bien de l'industrie et des lumières, les transmettre et les augmenter d'âge en âge, avant que d'arriver à ce dernier terme de l'état de Nature».

<sup>45</sup> *Émile*, II, O. C., VI, p. 311: «Il y a deux sortes de dépendance. Celle des choses qui est de la nature; celle des hommes qui est de la société. La dépendance des choses n'ayant aucune moralité ne nuit point à la liberté et n'engendre point de vices. La dépendance des hommes étant désordonnée les engendre tous, et c'est par elle que le maître et l'esclave se dépravent mutuellement».

é necessário distinguir a liberdade natural que não tem por limites senão as forças do indivíduo, da liberdade civil que é limitada pela vontade geral”<sup>46</sup>.

No *Contrato Social*, a dissolução da liberdade natural é criadora da liberdade civil e esta dissolução é a condição de possibilidade da liberdade civil. A desnaturação da liberdade natural em liberdade civil é mesmo um dos objectivos do *Contrato Social* e de toda a política legítima:

“As boas instituições sociais são aquelas que melhor sabem desnaturar o homem, retirar-lhe a sua existência absoluta para lhe dar uma relativa, e transportar o *eu* na unidade comum”<sup>47</sup>.

A política desnatura o homem e inscreve-o no tempo da metamorfose de uma existência absoluta e independente numa relativa que participa da vontade geral. Contudo, no *Discurso sobre a Desigualdade*, a propriedade dá lugar à metamorfose da independência natural do homem para um campo social onde estão inteiramente dependentes uns dos outros. Assim, o fenómeno da dependência estabelece-se na base de uma subordinação crescente dos homens entre si em todas as esferas da vida social e política. É necessário analisar, num primeiro tempo, o problema da divisão social operada pela propriedade e, num segundo momento, o da dependência. Estes dois fenómenos conjugados explicam a origem do poder político.

A tese do laço de causalidade entre o fenómeno da divisão social e a propriedade é afirmada pela primeira vez no *Préface de Narcisse*, onde Rousseau faz referência ao *Discurso sobre a Desigualdade*:

“No Prefácio (de Narciso) [...] comecei a pôr a descoberto um pouco melhor os meus princípios do que tinha feito até então. Eu tive em breve a ocasião de os desenvolver totalmente numa obra de maior importância; pois foi, penso eu nesse ano de 1753 que apareceu o programa da Academia de Dijon sobre a origem da desigualdade entre os homens”<sup>48</sup>.

---

<sup>46</sup> *Contrat social*, I, 8, O. C., III, pp. 364-365: «Ce que l’homme perd par le contrat social, c’est sa liberté naturelle et un droit illimité à tout ce qui le tente et qu’il peut atteindre; ce qu’il gagne, c’est la liberté civile et la propriété de tout ce qu’il possède. Pour ne pas se tromper dans ces compensations, il faut bien distinguer la liberté naturelle qui n’a pour bornes que les forces de l’individu, de la liberté civile qui est limitée par la volonté générale».

<sup>47</sup> *Émile*, I, O. C., VI, p. 249: «Les bonnes institutions sociales sont celles qui savent le mieux dénaturer l’homme, lui ôter son existence absolue pour lui en donner une relative, et transporter le *moi* dans l’unité commune».

<sup>48</sup> *Les Confessions*, VIII, O. C., I, p. 388: «Dans la Préface, [...] je commençai de mettre à découvert mes principes un peu plus que je n’avais fait jusqu’alors. J’eus bientôt occasion de les développer tout à fait dans un ouvrage de plus grande importance; car ce fut, je pense, en cette année 1753 que parut le Programme de l’Académie de Dijon sur l’origine de l’inégalité parmi les hommes».

O fenómeno da propriedade pertence à “descoberta dos princípios” do pensamento político de Rousseau. Nesta obra, Rousseau dá à propriedade, pela primeira vez, o papel de causalidade na origem da desigualdade. Rousseau adverte que o seu pensamento não pode ser reduzido a uma simples denúncia moral e psicológica dos condicionalismos humanos, pois as prescrições morais e a psicologia humana são insuficientes para explicar a ordem social e política. Rousseau atribui uma causalidade objectiva à sua análise da propriedade que deve concernir a sociedade ela mesma e os seus elementos constitutivos. No *Préface de Narcisse*, Rousseau começa por afirmar que a compreensão da política não pode fundar-se sobre o simples registo moral, ou a mera “declamação”, pois não pode permanecer prisioneira de um fundamento subjectivo e esquecer a ordem das “razões” e das “causas”:

“Estranha e funesta constituição [...] em que é necessário renunciar à virtude para ser um homem honesto! Eu sei que os declamadores disseram cem vezes tudo isso; mas eles dizem-no declamando, e eu digo-o sobre razões; eles perceberam o mal, e eu descubro as suas causas [...] mostrando que todos estes vícios não pertencem tanto ao homem, quanto ao homem mal governado”<sup>49</sup>.

O mal político tem um registo objectivo e não é uma causalidade simplesmente psicológica, quer dizer, o mal político não é o resultado de um traço psicológico do carácter humano. Rousseau critica a “declamação”, a eficácia de um imperativo moral, pois este modo de apreensão da política não é somente inoperante, mas confunde os efeitos com as causas. A “declamação” pretende fundar o mal político sobre a psicologia natural do homem e, assim, a sociedade política limitar-se-ia a repercutir o desejo humano de domínio. Esta psicologia é sub-reptícia, pois define como naturais os desejos e as paixões que não podem nascer senão em sociedade:

“Enfim, todos, falando sem cessar de necessidade, de avidez, de opressão, de desejos, e de orgulho transportaram para o estado natureza as ideias que tinham tomado na sociedade; falavam do homem selvagem e descreviam o homem civil”<sup>50</sup>.

Rousseau inaugura a sua crítica à política recusando a psicologia como a explicação determinante da realidade do poder. O mal político não é causado por um desejo, natural

---

<sup>49</sup> *Préface de Narcisse*, O. C., II, p. 969: «Étrange et funeste constitution [...] où il faut nécessairement renoncer à la vertu pour devenir un honnête homme! Je sais que les déclamateurs ont dit cent fois tout cela; mais ils le disaient en déclamant, et moi je le dis sur des raisons; ils ont aperçu le mal, et moi j'en découvre les causes, [...] en montrant que tous ces vices n'appartiennent pas tant à l'homme, qu'à l'homme mal gouverné».

<sup>50</sup> *Discours sur l'inégalité*, O. C., III, p. 132: «Enfin tous, parlant sans cesse de besoin, d'avidité, d'oppression, de désirs, et d'orgueil, ont transporté à l'état de Nature, des idées qu'ils avaient prises dans la société; Ils parlaient de l'Homme Sauvage et ils peignaient l'homme Civil».

ao homem de dominar, pois, se o domínio fosse simplesmente relativo a um desejo de poder, o *Discurso sobre a Desigualdade* não teria objecto, porque a desigualdade e o domínio político seriam somente uma consequência da desigualdade natural. Com efeito, logo no início do *Discurso sobre a Desigualdade*, Rousseau distingue duas espécies de desigualdade: a desigualdade natural e a desigualdade política. Esta distinção tem como objectivo claro evitar que a desigualdade política seja uma simples consequência da desigualdade natural. Ora, fazer depender o domínio político de uma psicologia do poder ou de uma consequência da desigualdade natural é cometer um erro de análise sobre a natureza humana. Rousseau recusa todo o laço causal entre os dois tipos de desigualdade:

“Não se pode perguntar qual é a fonte da desigualdade natural, porque a resposta encontrar-se-ia enunciada na simples definição da palavra: ainda menos se pode questionar se não haveria qualquer ligação essencial entre as duas desigualdades; pois isso seria interrogar, noutros termos, se aqueles que comandam valem necessariamente mais do que aqueles que obedecem, e se a força do corpo ou do espírito, a sabedoria ou a virtude, se encontram sempre nos mesmos indivíduos, em proporção do poder ou da riqueza: questão [...] que não convém a homens racionais e livres, que procuram a verdade”<sup>51</sup>.

A desigualdade política depende da causalidade objectiva de um processo social, cuja origem é a instituição da propriedade. A propriedade é um acontecimento capital, que assegura a passagem essencial da dependência das coisas a uma dependência dos homens. Como relação às coisas, a propriedade confirma uma apropriação, mas não é uma simples relação entre o homem e a coisa possuída. A origem da propriedade revela-se quando há interacção, não somente entre a coisa e o proprietário, mas entre os seres humanos.

A propriedade para Rousseau é um momento capital, porque é um momento diferencial que impede para sempre o campo político de ser um espaço comunitário. A propriedade torna impossível a criação de um espaço de reciprocidade, mas de rivalidade e de “reconhecimento”. Com efeito, a desigualdade política consiste “nos diferentes privilégios, de que alguns fruem, em prejuízo dos outros, como de serem mais ricos,

---

<sup>51</sup> *Discours sur l'inégalité*, O. C., III, p. 131-132: «On ne peut pas demander quelle est la source de l'inégalité Naturelle, parce que la réponse se trouverait énoncée dans la simple définition du mot: On peut encore moins chercher, s'il n'y aurait point quelque liaison essentielle entre les deux inégalités; car ce serait demander, en d'autres termes, si ceux qui commandent valent nécessairement mieux, si ceux qui obéissent, et si la force du Corps ou de l'Esprit, la sagesse ou la vertu, se trouvent toujours dans les mêmes individus, en proportion de la Puissance, ou de la Richesse: Question [...] que ne convient à des hommes raisonnables et libres, qui cherchent la vérité».

mais honrados, mais poderosos do que eles, ou mesmo de se fazerem obedecer”<sup>52</sup>. A propriedade não cria somente uma desigualdade dos bens, mas instaura a desigualdade das forças sociais e dos interesses políticos, porque os bens não são de todos segundo um “princípio distributivo” e o poder político é o resultado da desigualdade social.

A propriedade é o operador de “uma nova ordem das coisas”<sup>53</sup> e dá sentido à distinção, que abre o *Discurso sobre a Desigualdade*, entre a igualdade natural e desigualdade política. A desigualdade política não se compreende senão pelo fenómeno da propriedade. Mas permanecemos na periferia do fenómeno da propriedade enquanto não estabelecermos porque é que gera uma tal divisão da sociedade.

Para compreender este fenómeno, é necessário realizar a dedução do conceito de propriedade em Rousseau. Uma tal dedução está presente no livro segundo do *Émile*. No *Discurso*, Rousseau não procede a uma dedução da origem da propriedade, porque esta origem é imediatamente estabelecida por um acto de exclusão que simboliza a *enclosure*. No *Discurso*, o essencial não é a compreensão de como a ideia de propriedade pode nascer de outras ideias no espírito humano, mas por que razão a propriedade produz o fenómeno da divisão social e tal consequência é o cerne da reflexão do *Discurso sobre a Desigualdade*. O problema da origem da propriedade é um tema central da reflexão dos filósofos políticos modernos e a posição de Rousseau difere do maior expoente da filosofia moderna relativamente à questão da propriedade. Para compreender a posição de Rousseau no que concerne à propriedade, é necessário colocá-lo agora em relação com Locke.

Há uma diferença importante entre os dois filósofos quanto ao conceito de propriedade. Em Locke, a propriedade, na sua origem, cria um espaço de equilíbrio, sem fragilidade. Em Rousseau, a propriedade na sua origem é selada pela violência e o desequilíbrio. Podem ser citados dois textos, um do *Segundo Tratado do Governo Civil* e o outro do *Discurso sobre a Desigualdade*, para corroborar esta tese.

Locke afirma “que se concebe muito facilmente e sem nenhuma dificuldade como o trabalho teria podido constituir, no início, a origem de um título de propriedade sobre os bens indivisos da natureza [...]. Então, não podia existir nenhum motivo de se querelar por um título, nem de hesitar sobre a extensão da posse que autorizava: Direito e

---

<sup>52</sup> *Discours sur l'inégalité*, O. C., III, p. 131.

<sup>53</sup> *Discours sur l'inégalité*, O. C., III, p. 174.

comodidade iriam a par”<sup>54</sup>. Rousseau, por seu turno, afirma no *Discurso sobre a Desigualdade*:

“É assim que as usurpações dos ricos, as pilhagens dos pobres, as paixões desenfreadas de todos, abafando a piedade natural e a voz ainda fraca da justiça, tornaram os homens avaros, ambiciosos e maus. Elevava-se entre o direito do mais forte e o direito do primeiro ocupante um conflito perpétuo que não terminava senão por combates e assassinios. A sociedade nascente deu lugar ao mais horrível estado de guerra”<sup>55</sup>.

Mas é necessário compreender os argumentos que conduzem Rousseau e Locke a uma tal posição divergente. Em Locke, a propriedade não é o resultado de uma simples relação dos homens às coisas, mas institui-se através da transformação que torna possível a passagem de um mundo de coisas a um mundo de bens, onde aparece o fenómeno do valor. Assim, remontando à actividade que transforma as coisas em bens, obtém-se a origem do valor material. Locke pode então afirmar que “é bem o *trabalho* que dá a toda a coisa o seu *valor próprio*”<sup>56</sup>.

O trabalho abre o tempo da apropriação porque é uma actividade de transformação. O trabalho não marca as coisas somente com o selo da interioridade e da presença humanas, mas acrescenta um valor. É esta mais valia que estabelece a diferença entre o mundo das coisas e o mundo dos bens, o mundo do proprietário. O mundo das coisas não é senão uma matéria prima que espera uma actualização pelo trabalho. Este mundo é uma reserva de formas possíveis e o trabalho acrescenta um valor às coisas ao transformá-las e, como tal, funda a propriedade. Locke pode afirmar que “é pois bem o *trabalho*, que dá à terra a maior parte do seu valor, sem a qual não valeria quase nada”<sup>57</sup>. Num mesmo momento, o trabalho dá um valor à terra e torna os homens “titulares de direitos distintos sobre diferentes lotes afectados ao seu uso pessoal”<sup>58</sup>. Locke deduz a propriedade do trabalho, mas não é simplesmente deduzida a partir de uma definição do trabalho como uma apropriação da natureza, mas a partir da caracterização do trabalho

---

<sup>54</sup> LOCKE, John, *Deuxième Traité du Gouvernement Civil*, resumo do *Premier Traité du Gouvernement Civil*, introdução, tradução e notas por Bernard GILSON. Paris, Vrin, 1967, Cap. V, § 51, p. 53.

<sup>55</sup> *Discours sur l'inégalité*, O. C., III, p. 176: «C'est ainsi que les usurpations des riches, les brigandages des pauvres, les passions effrénées de tous étouffant la pitié naturelle, et la voix encore faible de la justice, rendirent les hommes avares, ambitieux et méchants. Il s'élevait entre le droit du plus fort et le droit du premier occupant un conflit perpétuel qui ne se terminait que par des combats et meurtres. La société naissant fit place au plus horrible état de guerre».

<sup>56</sup> LOCKE, John, *Deuxième Traité du Gouvernement Civil*, Cap. V, § 40, p. 98 [itálico do autor].

<sup>57</sup> LOCKE, John, *Deuxième Traité du Gouvernement Civil*, Cap. V, § 43, pp. 99-100 [itálico do autor].

<sup>58</sup> LOCKE, John, *Deuxième Traité du Gouvernement Civil*, Cap. V, § 42, p. 98.



como transformação. Transformando a coisa em bem, o trabalho cria um suplemento, o valor, e é esta criação do valor que dá origem ao *ius* enquanto critério do juízo de repartição de bens (*suum cuique tribuere*).

Leitor de Locke, Rousseau parece inscrever a dedução do conceito de propriedade à sombra do *Segundo Tratado*. Com efeito, pode estabelecer-se um paralelo entre o *Discurso sobre a Desigualdade* e o *Segundo Tratado*. No *Discurso*, encontramos a afirmação de que “é impossível conceber a ideia de propriedade nascente de outro modo senão pela mão de obra, pois não se vê que para se apropriar das coisas que não fez de todo, o homem lhe possa colocar mais do que o seu trabalho”<sup>59</sup>. Esta afirmação parece ser um eco fiel deste pensamento de Locke: “todas as vezes que ele faz sair um objecto do estado em que a natureza o colocou e o deixou, mistura o seu trabalho, e acrescenta qualquer coisa que lhe pertence e, por este facto, apropria-se dele”<sup>60</sup>.

Mas Locke não se contentava com a tradicional explicação do trabalho como a consequência natural e inevitável da pobreza, e jamais como meio de aboli-la, nem com a tradicional explicação da origem do trabalho através da aquisição, conquista, ou divisão originária, pois o que realmente lhe interessava era a apropriação da terra e o trabalho era doravante a única actividade de apropriação do mundo, cuja privacidade estava fora de dúvida. “A súbita e espectacular promoção do labor, da mais humilde e desprezível posição à mais alta categoria, como a mais estimada de todas as actividades humanas — escreve Arendt — começou quando Locke descobriu que o «labour» é a fonte de toda a propriedade e prosseguiu quando Adam Smith afirmou que esse mesmo «labour» era a fonte de toda a riqueza. Locke preocupava-se com a instituição da propriedade privada como base da sociedade, enquanto Smith pretendia explicar e assegurar a livre acumulação da riqueza. [...] Assim, para poupar o «labour» da sua manifesta desgraça de produzir somente «coisas de curta duração», Locke foi forçado a introduzir o dinheiro — «coisa duradoura que os homens podem conservar sem que se estrague» —, espécie de *deus ex machina*, visto que não existem «coisas duradouras» a serem conservadas para sobreviverem à actividade do processo de labor”<sup>61</sup>.

---

<sup>59</sup> *Discours sur l'inégalité*, O. C., III, p. 173.

<sup>60</sup> LOCKE, John, *Deuxième Traité du Gouvernement Civil*, Cap. V, § 27, p. 91.

<sup>61</sup> ARENDT, Hannah, *A Condição Humana* (*The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958), Lisboa, Relógio d'Água Editores, 2001, p. 126. Arendt acrescenta na sua crítica à condição do homem moderno: «Smith e Locke sabiam muito bem que nem todo o tipo de trabalho “transmite a tudo

Em relação ao conceito de propriedade, há diferenças profundas entre Locke e Rousseau. Em Locke, assistimos através do laço entre o trabalho e a propriedade a uma dedução plena e sem obstáculo da propriedade. Assim, a propriedade é essencialmente uma relação solitária às coisas. Na origem da propriedade, o obstáculo não pode vir senão das coisas, da sua eventual adversidade, mas não dos homens. Locke repete muitas vezes no *Tratado* a ideia de que os homens são “titulares de direitos distintos sobre os diferentes lotes afectados ao seu uso pessoal sem que daí resulte nem matéria de contestação, nem ocasião de se querelar”<sup>62</sup>. A política não faz senão entretecer a apropriação das terras pelo trabalho e “fixa, por um pacto ou convenção, a propriedade criada pelo trabalho e a indústria”<sup>63</sup>. A passagem do facto ao direito realiza-se “sem querela” e em plena transparência. Pelo contrário, Rousseau associa a origem da propriedade à divisão social, pois a palavra do proprietário “isto é meu” associa a propriedade ao seu efeito violento: “crimes, guerras, mortes, miséria e horror”<sup>64</sup>.

Podem pôr-se em paralelo as duas teses para manifestar a diferença entre ambos os autores, diferença que possui consequências políticas importantes. Locke no *Segundo Tratado* afirma que “no presente em que a propriedade não concerne mais, à primeira vista, os frutos da terra e os animais que aí vivem, mas à própria terra, adquire-se como a precedente. A superfície da terra que um homem trabalha, cultiva e de que pode utilizar os produtos, eis a sua propriedade”<sup>65</sup>. Pelo contrário, Rousseau afirma que é “unicamente o trabalho que, dando direito ao cultivador sobre o produto da terra que cultivou lhe dá por consequência sobre o solo, pelo menos até à recolha”<sup>66</sup>.

Em Locke, o trabalho dá imediatamente um direito sobre o produto e sobre a terra; em Rousseau, pelo contrário, o trabalho dá um direito imediato sobre o produto e de uma maneira limitada no tempo sobre a terra. Rousseau sublinha que a posse da terra não dura “senão até à recolha”. A aquisição da propriedade fundiária não parece

---

uma diferença de valor”, e que há um certo tipo de actividades que nada acrescenta “ao valor dos materiais com os quais se trabalha”». A dificuldade era idêntica para Smith e Locke; os “produtos” deviam permanecer por um tempo suficientemente longo no mundo das coisas tangíveis para adquirirem “valor”; e pouco importa se o valor era definido por Locke como algo que pudesse ser conservado em propriedade, ou, por Smith, como algo que durasse o tempo suficiente para ter um “valor de uso” e ser mercantilizado.

<sup>62</sup> LOCKE, John, *Deuxième Traité du Gouvernement Civil*, Cap. V, § 39, p. 98.

<sup>63</sup> LOCKE, John, *Deuxième Traité du Gouvernement Civil*, Cap. V, § 46, p. 101.

<sup>64</sup> *Discours sur l'inégalité*, O. C., III, p. 164.

<sup>65</sup> LOCKE, John, *Deuxième Traité du Gouvernement Civil*, Cap. V, § 32, p. 93.

<sup>66</sup> *Discours sur l'inégalité*, O. C., III, p. 173.

suficientemente justificada somente pelo trabalho. Esta insuficiência é corroborada no segundo livro do *Émile*.

O seu objecto é o de apresentar uma dedução da ideia de propriedade. Rousseau reafirma o conceito já presente no *Discurso sobre a Desigualdade* de que “a ideia de propriedade remonta naturalmente ao direito do primeiro ocupante pelo trabalho”<sup>67</sup>. Mas a sequência mostra a fragilidade desta propriedade e, por consequência, a insuficiência do trabalho para fundar a aquisição. Esta fragilidade vai julgar-se na oposição entre Emílio, que reivindica um direito à propriedade e o jardineiro, que funda o seu direito de propriedade sobre o direito do primeiro ocupante. Assim, Emílio toma posse da terra “colocando nela uma fava, e seguramente esta posse é mais sagrada e mais respeitável do que aquela que Nuñez Balbao tomava da América meridional em nome do rei de Espanha, ao plantar o seu estandarte sobre as costas do mar do sul”<sup>68</sup>. Mas o jardineiro arranca as favas e anula o acto de propriedade sobre a terra, quer dizer, o acto do primeiro ocupante anula o acto de apropriação pelo trabalho. Emílio não dispõe senão de um direito sobre o produto do seu trabalho, mas não sobre a terra.

Por detrás desta diferença entre Emílio e o jardineiro, perfila-se o problema da propriedade em Rousseau. Pode apreender-se este problema medindo a distância entre Rousseau e Locke. Para Locke, a propriedade possui uma origem única e transparente: o trabalho que significa somente a actividade de transformação e de apropriação. Locke apresenta uma dedução simples da propriedade, pois não se funda senão sobre um único elemento: o trabalho.

Em Rousseau, a propriedade não é deduzida somente do trabalho. Goldschmidt sintetiza bem a definição de propriedade em Rousseau:

“Há na propriedade o direito e o facto, há um elemento transparente e inteiramente inteligível: o trabalho, e há um elemento opaco de facticidade pura”<sup>69</sup>.

Rousseau elabora uma teoria dualista da propriedade, dualismo que Goldschmidt define como um elemento transparente, o trabalho, e um elemento opaco: a ocupação.

A propriedade em Rousseau não é, como para Locke, uma instituição unívoca e benfeitora que se trataria de fundar através de um simples raciocínio de justificação. Bem

---

<sup>67</sup> *Émile*, II, O. C., IV, pp. 332-333.

<sup>68</sup> *Émile*, II, O. C., IV, pp. 330-331.

<sup>69</sup> GOLDSCHMIDT, Victor, *Anthropologie et Politique. Les principes du système de Rousseau*. Paris, Vrin, 1983<sup>2</sup>, p. 529.

pelo contrário, é no interior da divisão interna da propriedade, entre o facto do trabalho e o da apropriação, que é necessário descobrir a causa da divisão social e da dependência. É necessário colocar previamente duas perspectivas importantes para alcançar a essência da propriedade em Rousseau que justifica o efeito de divisão social.

Quanto à primeira perspectiva, o efeito imediato da propriedade é o da inscrição da sociedade na fragilidade, pois nem o trabalho nem a ocupação podem dar um fundamento sólido à propriedade e, portanto, à sociedade. Rousseau apresenta a conexão da instituição social com as fontes da propriedade no *Discurso sobre a Desigualdade*:

“Além disso, fosse qual fosse a cor que pudessem dar às suas usurpações, sentiam suficientemente bem que não estavam estabelecidas senão sobre um direito precário e abusivo, e que não tendo sido adquiridas senão pela força, a força podia retirar-lhas sem que tivessem razão para disso se queixarem. Estes mesmos que unicamente a indústria tinha enriquecido, não podiam fundar a sua propriedade sobre melhores títulos. Eles poderiam bem dizer: fui eu que construí este muro e ganhei este terreno pelo meu trabalho. Quem vos deu os alinhamentos, poderiam responder-lhes; e em virtude de quê pretendeis ser pagos à nossa custa por um trabalho que não vos impusemos de todo?”<sup>70</sup>

O fenómeno da divisão social do trabalho ocupa a reflexão de Rousseau sobre a propriedade. Em vez de uma síntese pacificadora entre os seus dois elementos constituintes, o trabalho e a ocupação, a sociedade repercute a divisão social originada pela propriedade.

Locke funda a propriedade sobre o trabalho e é essencialmente uma relação aos objectos recebendo uma garantia pelo pacto social. Pelo contrário, para Rousseau, a propriedade, pela sua dupla genealogia, não se pode reduzir a uma simples relação às coisas, mas sobretudo a uma relação aos homens, relação animada por uma dupla lógica de dependência e divisão. Trata-se de analisar os dois constituintes da propriedade: o trabalho e a ocupação.

O trabalho cria a propriedade, conduzindo à grande distinção entre a metalurgia e a agricultura e à lógica da divisão social do trabalho característica da sociedade civil:

“A metalurgia e a agricultura foram as duas artes cuja invenção produziu esta grande revolução. Para o Poeta, é o ouro e o dinheiro, mas para o Filósofo são o ferro e o

---

<sup>70</sup> *Discours sur l'inégalité*, O. C., III, p. 176: «D'ailleurs, quelque couleur qu'ils pussent donner à leurs usurpations, ils sentaient assez qu'elles n'étaient établies que sur un droit précaire et abusif, et que n'ayant été acquises que par la force, la force pouvait les leur ôter sans qu'ils eussent raison de s'en plaindre. Ceux même, que la seule industrie avait enrichis, ne pouvaient guères fonder leur propriété sur de meilleurs titres. Ils avaient beau dire: c'est moi qui ai bâti ce mur; j'ai gagné ce terrain par mon travail. Qui vous a donné les alignements, leur pouvait-on répondre; et en vertu de quoi prétendez vous être payé à nos dépens d'un travail que nous ne vous avons point imposé?»

trigo que civilizaram os homens [...] e uma das melhores razões talvez porque a Europa foi, senão mais cedo, pelo menos mais constantemente, e melhor civilizada do que as outras partes do mundo, é que é simultaneamente a mais abundante em ferro e a mais fértil em trigo”<sup>71</sup>.

A “grande revolução” significa o abandono da lógica de subsistência característica do estado natureza e a passagem a uma lógica de consumo e de troca, que é própria da sociedade civil. Esta noção do progresso da sociedade aberto pela lógica de consumo e da troca produz a desigualdade social:

“O lavrador tinha mais necessidade de ferro ou o ferreiro mais necessidade de trigo, e trabalhando o mesmo, um ganhava muito enquanto o outro tinha dificuldade em viver”<sup>72</sup>.

O cerne da reflexão de Rousseau sobre o fenómeno da divisão social do trabalho não é a simples multiplicação dos sectores de actividade, mas a solidariedade entre a divisão do trabalho e a economia do comércio e de troca. Ora, numa economia de comércio, “é impossível que o lucro possa partilhar-se igualmente porque o negócio de um sendo livre e o do outro forçado, o primeiro fará sempre a lei ao segundo”<sup>73</sup>. Esta lei instaura a dependência de todos os indivíduos em relação à produção e ao consumo e serve de avaliação para a totalidade da existência, pois somente as duas actividades dão doravante um valor social à existência humana. O trabalho e a divisão social conduzem a uma dependência dos indivíduos em relação à produção e ao consumo. Esta dependência, sendo “forçada”, cria a desigualdade social, pois ninguém pode recusar submeter-se ao círculo da produção e do consumo.

A sociedade moderna caracteriza-se por um círculo, acrescenta Arendt, que é “o ciclo [produtivo] sustentado pelo consumo, e a actividade que fornece os meios de consumo é o trabalho [*labour*]. Tudo o que o trabalho produz destina-se a alimentar quase imediatamente o processo da vida humana, e este consumo, regenerando o processo vital, produz — ou antes, reproduz — a nova «força de trabalho». Do ponto de vista das exigências do próprio processo vital — a «necessidade de subsistir», como lhe

---

<sup>71</sup> *Discours sur l'inégalité*, O. C., III, p. 171-172: «La Métallurgie et l'agriculture furent les deux arts dont l'invention produisit cette grande révolution. Pour le Poète, c'est l'or et l'argent, mais pour le philosophe sont le fer et le bled qui ont civilisé les hommes; [...] et l'une des meilleurs raisons peut-être pourquoi l'Europe a été, sinon plutôt, du moins plus constamment, et mieux policée que les autres parties du monde, c'est qu'elle est à la fois la plus abondant en fer et la plus fertile en bled».

<sup>72</sup> O. C., III, p. 174: «Le Laboureur avait plus besoin de fer, ou le forgeron plus besoin de blé, et en travaillant également, l'un gagnait beaucoup tandis que l'autre avait peine à vivre».

<sup>73</sup> *Projet de Constitution pour la Corse*, O. C., III, p. 920.

chamava Locke — o trabalho e o consumo seguem-se tão de perto que quase chegam a constituir um único movimento — movimento que, mal termina, deve começar novamente. A «necessidade de subsistir» comanda tanto o trabalho [*labour*] como o consumo; e o trabalho, como incorpora, «reúne» e «mistura-se» fisicamente às coisas fornecidas pela natureza. Ambos são processos devoradores que se apossam da matéria e a destroem: o «trabalho» realizado pelo labor no seu material é apenas a preparação para a destruição deste último”<sup>74</sup>.

Resta analisar o segundo elemento constitutivo da propriedade, que Goldschmidt define como de “facticidade pura”: a apropriação que gera uma lógica de divisão social.

Há qualquer coisa de opaco nesta lógica, não relevando da simples materialidade de um facto, como no caso do trabalho, mas de uma vontade aquisitiva que está na origem da relação de apropriação.

A propriedade para Rousseau não é um elemento inteiramente transparente na sua origem e no seu fim, como é o caso em Locke. Rousseau inaugura a segunda parte do *Discurso sobre a Desigualdade* com uma palavra: “isto é meu”<sup>75</sup>. Não se pode reduzi-la a uma “maneira pitoresca de representar a situação na qual se encontra a sociedade numa certa época que marca o fim da pré-história e o começo da história”<sup>76</sup>. Longe de ser “pitoresca”, a palavra do proprietário manifesta que a propriedade não é jamais redutível a um simples facto pois é um acto simbólico que funda a sociedade civil.

Ao privilegiar o tempo da palavra, a iniciativa política do proprietário conduz a uma dupla ruptura, a ruptura na ordem dos fins e na ordem do valor.

A propriedade produz uma mudança radical na ordem dos fins proposta ao homem na ordem social. Assim, a teleologia do homem natural está orientada para um estado de equilíbrio entre o seu poder e a sua vontade. A natureza não dá ao homem “senão os desejos necessários à sua conservação e as faculdades suficientes para os satisfazer”<sup>77</sup>. O homem natural é solidário de uma dupla teleologia: as forças e as necessidades devem permanecer num quadro de equilíbrio e de igualdade que deve prover à conservação de si

---

<sup>74</sup> ARENDT, Hannah, *A Condição Humana* (*The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958), trad. de Roberto RAPOSO, Lisboa, Relógio d'Água Editores, 2001, p. 124.

<sup>75</sup> *Discours sur l'inégalité*, O. C., III, p. 164.

<sup>76</sup> GOUHIER, Henri, *Les Méditations Métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*. Paris, Vrin, 1984<sup>2</sup>, p. 27.

<sup>77</sup> *Émile*, II, O. C., IV, p. 304.

mesmo, mas a história do homem é a da ruptura do equilíbrio entre as forças e as necessidades. A questão importante é saber qual é o operador desta ruptura.

Rousseau responde de duas maneiras diferentes a esta questão. No *Émile*, apresenta a imaginação como o operador da ruptura, enquanto no *Discurso sobre a Desigualdade* atribui este papel à propriedade. Longe de serem contraditórias, as duas perspectivas são complementares. No *Émile*, Rousseau define com clareza o papel da imaginação:

“É a imaginação que engrandece para nós a medida dos possíveis seja no bem seja no mal, e que por consequência excita e nutre os desejos pela esperança de os satisfazer”<sup>78</sup>.

A imaginação é a faculdade mais activa de todas e, como tal, inaugura a história humana, dos seus desejos e das suas paixões. O equilíbrio do estado de natureza é o da coincidência perfeita entre o desejo e a sua imediata realização e, assim, não há uma real mediação nem uma real temporalidade. A imaginação, projectando o desejo para além da sua realização imediata e das forças imediatas do homem, introduz a consciência de uma falta e antecipa-se numa representação, como afirma Derrida:

“A imaginação é o poder, para a vida, de se afectar ela mesma da sua própria representação. A imagem não pode re-presentar e acrescentar o representante ao representado senão na medida em que a vida reenvia como à sua própria falta, ao seu próprio pedido de suplemento”<sup>79</sup>.

O quadro de análise tem um contraponto exacto no *Discurso sobre a Desigualdade*. A imaginação está aqui bem presente e guarda sempre o seu papel: “eis pois todas as nossas faculdades desenvolvidas, a memória e a imaginação em jogo, o amor próprio interessado [...]”<sup>80</sup>. Mas a dinâmica da imaginação não é mais indeterminada, pois a consciência da falta é antecipada numa dupla figura específica, o desejo da riqueza e do poder. No *Discurso sobre a Desigualdade*, a dinâmica da imaginação, tão bem descrita no *Émile*, joga-se no campo social.

A imaginação dá ao desejo uma intencionalidade exponencial e jamais insatisfeita: “o mundo real tem os seus limites, o mundo imaginário é infinito”<sup>81</sup>. Mas, no *Émile*, a intencionalidade parece válida para todo o tipo de objecto. Desde que um objecto tombe no campo de gravitação desta intencionalidade, activará a insatisfação e a extensão do

---

<sup>78</sup> *Émile*, II, O. C., IV, p. 304: «C’est l’imagination qui étend pour nous la mesure des possibles soit en bien soit en mal, et qui par conséquent excite et nourrit les désirs par l’espoir de les satisfaire».

<sup>79</sup> DERRIDA, Jacques, *De la grammatologie*. Paris, Éditions de Minuit, col. «Critique», 1967, p. 261.

<sup>80</sup> *Discours sur l’inégalité*, O. C., III, p. 170.

<sup>81</sup> *Émile*, O. C., VI, p. 304.

desejo. No *Discurso sobre a Desigualdade*, a imaginação não acresce a insatisfação de não importa qual desejo, mas dá à vontade a sua componente social e um fim único: produz a antecipação do desejo de um aumento dos “instrumentos das fruições” e um crescimento jamais satisfeito de poder.

A vontade do proprietário, subentendida pela imaginação, cria uma redefinição do quadro teleológico humano. A sociedade não pode dar-se como objectivo realizar um equilíbrio entre os desejos e as necessidades, mas pelo contrário, opera uma mudança radical em relação aos fins do agir humano. A vida do homem não está subordinada à vontade de conservação, mas à vontade de poder que define a prática da racionalidade social. É o que Rousseau denomina a “razão prática”:

“Pois o que é a razão prática, senão o sacrifício de um bem presente e passageiro aos meios de se obter um dia maiores e mais sólidos, e o que é o interesse senão o aumento e a extensão contínua destes mesmos meios? O homem interessado pensa menos em fruir do que em multiplicar para ele o instrumento das fruições”<sup>82</sup>.

A “razão prática”, activada pela imaginação, conduz a um desejo de ilimitação dos bens. A propriedade desvenda a sua natureza social: não é somente uma relação à *res*, mas essencialmente uma relação dos homens entre si, que invade o campo social de um desejo exponencial de bens materiais e de poder.

Rousseau recusa fazer da sociedade um espaço originariamente comunitário. O homem não é por natureza político, porque a sociedade não é à partida um espaço onde as coisas são colocadas em comum através de actos, de palavras e de valores, mas um domínio aberto por um acto de divisão social do trabalho e pela multiplicação dos sectores de troca, característicos da economia de mercado e geradores do fenómeno da desigualdade social. A modernidade de Rousseau consiste em não questionar o fenómeno político como o faz *ab initio* Aristóteles na *Política*:

“Pois é o carácter próprio do homem [...] o de ser o único a ter o sentimento do bem e do mal, do justo e do injusto, e outras noções morais, e é a comunidade destes sentimentos que engendra a família e a cidade”<sup>83</sup>.

Rousseau recusa a tese aristotélica de um espaço imediatamente comunitário e de uma comunhão de sentimentos favorecendo a amizade. A amizade que, em Aristóteles,

---

<sup>82</sup> Rousseau *Juge de Jean-Jacques*, O. C., I, p. 818: «Car qu'est-ce que la raison pratique, si ce n'est le sacrifice d'un bien présent et passager aux moyens de s'en procurer un jour de plus grands ou de plus solides, et qu'est-ce que l'intérêt si ce n'est l'augmentation et l'extension continuelle de ces mêmes moyens? L'homme intéressé songe moins à jouir qu'à multiplier pour lui l'instrument des jouissances».

<sup>83</sup> ARISTÓTELES, *La Politique*, tradução e notas de J. TRICAUD. Paris, Vrin, 1970<sup>2</sup>, I, 2, p. 29.



não se reduz a uma simples relação afectiva, mas é um sentimento de co-pertença a um todo que é a cidade, não pode existir no *Discurso sobre a Desigualdade*, porque a política reside na componente anti-comunitária da “razão prática” do *homo laborans*<sup>84</sup>.

A ruptura na ordem de valores substitui o “ter” ao “ser”, como afirma no *Discurso sobre a Desigualdade*:

“Eis todas as qualidades naturais postas em acção, o lugar e a sorte de cada homem estabelecida, não somente sobre a quantidade de bens e o poder de servir ou de prejudicar, mas sobre o espírito, a beleza, a força ou a astúcia, sobre o mérito ou os talentos, e sendo estas qualidades as únicas que podiam merecer a consideração, era necessário logo tê-las ou afectá-las; era necessário para sua vantagem mostrar-se outro do que se era com efeito. Ser e parecer tornaram-se duas coisas totalmente diferentes”<sup>85</sup>.

O “ter” devém o valor dominante da sociedade e cria o laço essencial entre a riqueza e o poder. Este valor social produz a divisão entre o “ser” e o “parecer”. Tal distinção é capital no pensamento de Rousseau, pois não possui um simples alcance antropológico ou psicológico, mas revela uma componente essencial da economia do poder político: a denegação da verdadeira intenção do poder político.

O homem social oculta a representação de si mesmo, pondo em jogo ideias e sentimentos que não são seus. São os outros que lhe devem confirmar a sua imagem: “era necessário para sua própria vantagem mostrar-se outro do que se era”<sup>86</sup>. O homem social está dependente do reconhecimento da imagem que projecta diante do outro. O “reconhecimento” social caracteriza a própria definição do poder político em Rousseau. Como escreve Arendt, “o valor, sendo como é «uma ideia de proporção entre a posse de uma coisa e a posse de outra no conceito de homem», significa sempre «valor de troca». Pois é somente no mercado de trocas, onde todas as coisas podem ser trocadas por

---

<sup>84</sup> Utilizamos livremente a expressão de ARENDT em *A Condição Humana*, trad. de Roberto RAPOSO, Lisboa, Relógio d'Água Editores, 2001, pp. 110-111: «A era moderna inverteu todas as tradições tendo glorificado o trabalho (*labour*) como a fonte de todos os valores, e promoveu o *animal laborans* à posição tradicionalmente ocupada pelo *animal rationale*. [...] O emprego da palavra «animal» no conceito de *animal laborans*, ao contrário do outro uso, muito discutível, da mesma palavra na expressão *animal rationale*, é inteiramente justificado. O *animal laborans* é, realmente, apenas uma das espécies animais que vivem na terra — na melhor das hipóteses a mais desenvolvida».

<sup>85</sup> *Discours sur l'inégalité*, O. C., III, p. 174: «Voilà toutes les qualités naturelles mises en action, le rang et le sort de chaque homme établi, non seulement sur la quantité de biens et le pouvoir de servir ou de nuire, mais sur l'esprit, la beauté, la force ou l'adresse, sur le mérite ou les talents, et ces qualités étant les seules qui pouvaient attirer de la considération, il fallut bientôt les avoir ou les affecter; il fallut pour son avantage se montrer autre que ce qu'on était en effet. Être et paraître devirent deux choses tout à fait différentes».

<sup>86</sup> *Discours sur l'inégalité*, O. C., III, p. 174.

outras, que todas elas se tornam «valores», quer sejam produtos do labor ou do trabalho. Este valor consiste unicamente na estima da esfera pública na qual as coisas surgem como mercadorias; e o que confere esse valor a um objecto não é o labor nem o trabalho, não é o capital nem o lucro nem o material, mas única e exclusivamente a esfera pública, na qual o objecto surge para ser estimado, exigido ou desdenhado. O valor é aquela qualidade que nenhuma coisa pode ter na privacidade, mas que todas adquirem automaticamente assim que surgem em público. Esse «valor negociável», como disse Locke claramente, nada tem a ver com a «valia intrínseca e natural de qualquer coisa». As coisas, as ideias ou os ideais morais «só se tornam valores numa relação social»<sup>87</sup>. O *Émile* evoca o laço entre a dependência social e política e o “reconhecimento”:

“Logo que é necessário ver pelo olhar dos outros, é necessário querer pelas suas vontades. [...] Vós direis sempre: nós queremos, e fareis o que quiserem os outros”<sup>88</sup>.

A ruptura entre o ser e o parecer abre o campo do domínio político que, em Rousseau, toma sempre a figura de uma dependência em relação a uma vontade que não é a sua. Esta figura é exactamente o contrário da liberdade para Rousseau: “a liberdade consiste menos em fazer a sua vontade do que em não estar submetido à de outro; ela consiste ainda em não submeter a vontade de outro à nossa”<sup>89</sup>.

A necessidade da aparência provém da existência de um desequilíbrio entre o rico e o pobre que estrutura o campo social em “oposição de interesses”<sup>90</sup>. A oposição de interesses é definida por Rousseau “quando todos os interesses particulares agitados se entrecrocaram, quando o amor de si colocado em fermentação se torna amor próprio”<sup>91</sup>. Ora, no *Discurso sobre a Desigualdade*, os interesses particulares são relativos a uma figura particular do tempo social que “procura sem cessar interessar o pobre na sua sorte, e a fazer-lhe encontrar com efeito ou em aparência o seu benefício a trabalhar para o seu”<sup>92</sup>. A questão da desigualdade social torna-se diferente quando o principal interesse deixa de ser somente a propriedade e passa a ser o fenómeno do crescimento da riqueza e

---

<sup>87</sup> ARENDT, Hannah, *A Condição Humana* (*The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958), trad. de Roberto RAPOSO, Relógio d'Água Editores, 2001, pp. 204-205.

<sup>88</sup> *Émile*, II, O. C., IV, p. 309: «Sitôt qu'il faut voir par les yeux des autres, il faut vouloir par leurs volontés. [...] Vous direz toujours: nous voulons, et vous ferez toujours ce que voudront les autres».

<sup>89</sup> *Lettres écrites de la Montagne*, O. C., III, Huitième Lettre, p. 841.

<sup>90</sup> *Discours sur l'inégalité*, O. C., III, p. 175.

<sup>91</sup> *Lettre à Christophe de Beaumont*, O. C., IV, p. 937.

<sup>92</sup> *Discours sur l'inégalité*, O. C., III, p. 175.

o processo de acumulação em si. Mas a vontade social do proprietário é também política, porque é animada por uma vontade de poder: “O demónio da propriedade infecta tudo o que toca. O rico quer em todo o lado ser o mestre, não se encontra bem a não ser onde o é”<sup>93</sup>.

Rousseau toma consciência da existência de um nó cego no fenómeno do poder. O interesse particular que, em política, se define como uma vontade de poder, deve criar a imagem do interesse geral e da justiça. O “parecer” tem uma função política relativa à vontade de corpo do poder político.

No campo do poder, a ilusão é constitutiva do discurso político, como afirma Rousseau:

“A própria dominação é servil quando se regula pela opinião, pois dependes dos preconceitos daqueles que governas por preconceitos [...]. Desta primeira contradição resultam todas as que se notam na ordem civil, entre a aparência e a realidade.”<sup>94</sup>.

A distinção entre “a aparência e a realidade” é o dispositivo político pelo qual se toma posse do campo da acção política e do poder. Ligando o par “rico” e “pobre” ao do “ser” e do “parecer”, desenha-se uma nova definição do rico e do pobre. A divisão entre o rico e o pobre repousa sobre a desigualdade social, mas não esgota o fenómeno da desigualdade. A desigualdade social resulta de uma ruptura irremediável na ordem da acção. A origem da iniciativa política não é individual, mas pertence a uma categoria social: tomando a iniciativa do pacto social, o rico alcança o poder sob a aparência do interesse geral. Em relação ao rico, a diferença entre o “ser” e o “parecer” é o dispositivo de tornar a sua vontade de poder imperceptível e invisível.

Rousseau não se entrega a uma genealogia da propriedade no *Discurso sobre a Desigualdade* porque tal não é o essencial aqui, mas a compreensão de que a propriedade produz uma genealogia: a genealogia do poder. A propriedade, pelos seus dois elementos constitutivos, o trabalho e a apropriação, é uma relação de poder. Rousseau apreende na propriedade o laço essencial entre as noções de riqueza e proeminência. A propriedade concebe-se como um acto de apropriação que produz os seus efeitos de proeminência, em primeiro lugar, no seio da sociedade e, em segundo lugar, no poder político. Além disso,

---

<sup>93</sup> *Émile*, IV, O. C., IV, p. 690.

<sup>94</sup> *Émile*, IV, O. C., IV, p. 308 e p. 524: «La domination même est servile quand elle tient à l'opinion: car tu dépends des préjugés de ceux que tu gouvernes par les préjugés. [...] De cette première contradiction découlent tous celles qu'on remarque dans l'ordre civil, entre l'apparence et la réalité».

a propriedade não somente confere a definição particular do poder, mas dá-lhe também o seu carácter específico: a riqueza inscreve o poder numa lógica de crescimento exponencial e o poder devém o meio de adquirir mais “privilégios” sociais e os meios institucionais do governo.

Arendt questiona-se “porque é que Locke e os seus sucessores, apesar de toda a sua perspicácia, se apegaram tão firmemente ao trabalho [*labour*] como a origem da propriedade, da riqueza, de todos os valores e, finalmente, da própria humanidade do homem? [...] A mais grosseira superstição da era moderna — de que «dinheiro gera dinheiro» — e a sua mais aguda percepção política — a de que poder gera poder — *devem a sua plausibilidade à metáfora fundamental da fertilidade natural da vida*”<sup>95</sup>. Mas a questão é tanto mais complexa quanto o trabalho deve mais à metáfora da criação *ex nihilo*, através da qual emergem em toda a sua amplitude o subjectivismo, a individualidade e a autonomia humana característica da época moderna. A modernidade caracteriza-se, depois de Rousseau e Kant, pela emergência da subjectividade entendida como “vontade” ou autonomia<sup>96</sup>, e o trabalho é uma manifestação característica da liberdade. Assim se entende que somente a modernidade pôde forjar o conceito de democracia, intimamente ligado a um ideal da razão que expressa a autonomia do ser humano, em toda a sua radicalidade. A liberdade, de que o trabalho é uma manifestação emblemática, manifesta a *espontaneidade* do ser humano, e a modernidade não se contenta somente com a definição clássica do homem como *animal rationale*<sup>97</sup>.

A distinção entre o rico e o pobre é ligada por Rousseau à propriedade, enquanto a distinção de poderoso e fraco concerne a instituição da Magistratura:

“Se seguirmos o progresso da desigualdade nas suas diferentes revoluções, encontraremos que o estabelecimento da lei e do direito de propriedade foi o seu primeiro termo; a instituição da magistratura o segundo [...]; de modo que o estado

---

<sup>95</sup> ARENDT, Hannah, *A Condição Humana* (*The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958), trad. de Roberto RAPOSO, Lisboa, Relógio d'Água Editores, 2001, pp. 129-130 [itálico nosso].

<sup>96</sup> *Émile*, IV, O. C., IV, p. 586: «Le principe de toute action est dans la volonté d'un être libre, on ne saurait remonter au-delà. Ce n'est pas le mot de liberté qui ne signifie rien, c'est celui de nécessité. Supposer quelque acte, quelque effet qui ne dérive pas d'un principe actif, c'est vraiment supposer des effets sans cause, c'est tomber dans le cercle vicieux. Ou il n'y a point de première impulsion, ou toute première impulsion n'a nulle cause antérieure, et il n'y a point de véritable volonté sans liberté». Cf. *Discours sur l'inégalité*, O. C., III, p. 142: «Dans la puissance de vouloir ou plutôt de choisir et dans le sentiment de cette puissance on ne trouve que des actes purement spirituels, dont on n'explique rien par les Lois de la Mécanique. C'est surtout dans la conscience de cette liberté que se montre la spiritualité de son âme».

<sup>97</sup> *Émile*, IV, O. C., IV, p. 571: «Selon moi la faculté distinctif de l'être actif ou intelligent est de pouvoir donner un sens à ce mot *est*».

de rico e de pobre foi autorizado pela primeira época, aquele de poderoso e de fraco pela segunda [...]”<sup>98</sup>.

O segundo estágio da divisão social é o da oposição entre o “poderoso” e o “fraco” e o operador desta divisão é “a instituição da Magistratura” que assegura a passagem inevitável do rico a poderoso por um processo de maximização do poder.

Num primeiro momento, o poder político estabelece-se operando uma dependência por meio de uma desigualdade social quanto aos bens primários (*primary goods*), mas esta dependência é frágil e conduz à criação de um espaço político institucional em que o direito de propriedade é reconhecido, pois o rico tomando a iniciativa da instauração do pacto desloca o equilíbrio de forças e faz dos que o ameaçam o princípio do seu poder.

Num segundo tempo, o domínio político ordena-se ao processo de concentração do poder. Em Rousseau, a Magistratura concerne o poder executivo, quer dizer, o governo. Rousseau escreve no *Contrato Social*:

“O que é pois o governo? Um corpo intermediário estabelecido entre os súbditos e o soberano para a sua mútua correspondência, encarregado da execução das leis. [...] Os membros deste corpo denominam-se Magistrados ou *Reis*, quer dizer *Governantes*, e o corpo inteiro toma o nome de *Príncipe*”<sup>99</sup>.

O Magistrado é o órgão encarregado do poder executivo: “Denomino governo ou suprema administração o exercício legítimo do poder executivo, e príncipe ou magistrado o homem ou o corpo encarregado desta administração”<sup>100</sup>.

Do mesmo modo, no *Discurso sobre a Desigualdade* os Magistrados são definidos em relação ao poder executivo: “comete-se aos Magistrados o cuidado de fazer observar as deliberações do Povo”<sup>101</sup>. Permanecendo no quadro de um paralelo entre o *Contrato Social* e o *Discurso sobre a Desigualdade*, surge um problema real que concerne a questão relativa à origem do governo e ao corpo dos Magistrados.

---

<sup>98</sup> *Discours sur l'inégalité*, O. C., III, p. 187: «Si nous suivons le progrès de l'inégalité dans ces différentes révolutions, nous trouverons que l'établissement de la Loi et du Droit de propriété fut son premier terme; l'institution de la Magistrature le second [...]; en sorte que l'état de riche et pauvre fut autorisé par la première Epoque, celui de puissant et faible par la seconde».

<sup>99</sup> *Contrat social*, III, 1, O. C., III, p. 396: «Qu'est-ce donc que le Gouvernement? Un corps intermédiaire établi entre les sujets et le Souverain pour leur mutuelle correspondance, chargé de l'exécution des lois. [...] Les membres de ce corps s'appellent Magistrats ou *Rois*, c'est-à-dire *Gouverneurs*, et le corps entier porte le nom de *Prince*».

<sup>100</sup> *Contrat social*, III, 1, O. C., III, p. 396.

<sup>101</sup> *Discours sur l'inégalité*, O. C., III, p. 180.

No *Contrato Social*, Rousseau afirma que o governo não é produzido por um pacto, e esta tese é mesmo o título de um capítulo do *Contrato Social*: “Que a instituição do governo não é de todo um contrato”<sup>102</sup>. Na economia do *Contrato Social*, a existência do governo não é devida a um contrato, mas é instituída pelo soberano que estatui por uma lei a forma de governo. Mas no *Discurso sobre a Desigualdade*, Rousseau afirma que o governo é criado por um pacto. Ele considera “o pacto fundamental de todo o governo” como “um verdadeiro contrato entre o povo e os chefes que se escolhe”<sup>103</sup>.

Esta aparente contradição do pensamento político de Rousseau é comentada por dois intérpretes da obra de Rousseau: Derathé e Goldschmidt. Derathé interpreta a discrepância entre o *Contrato Social* e o *Discurso sobre a Desigualdade* sobre a origem do governo, como o sintoma de uma evolução no pensamento de Rousseau. Derathé distingue três momentos em relação à formalização do conceito de governo e conclui que “se Rousseau rejeita [no *Contrato Social*] a ideia de um pacto de submissão ou um contrato de governo, é porque lhe parece incompatível com a soberania do povo”<sup>104</sup>.

Se a conclusão de Derathé sobre a incompatibilidade entre o contrato de governo e a soberania do povo é correcta, não é necessário supor uma evolução no pensamento de Rousseau sobre a origem do governo para explicar a diferença do *Discurso sobre a Desigualdade* e o *Contrato Social*.

Goldschmidt recusa a ideia de evolução no pensamento de Rousseau e estabelece mesmo um paralelo estrito entre a teoria política do *Discurso sobre a Desigualdade* e a do *Contrato Social*. Goldschmidt funda a sua argumentação, dizendo que, mau grado o que Rousseau afirma no *Discurso sobre a Desigualdade*, a origem do governo não é devida a um pacto: “Apesar da conformidade inicialmente anunciada à opinião comum, não há pacto de governo, nem de submissão”<sup>105</sup>. Goldschmidt considera que a teoria do governo do *Discurso sobre a Desigualdade* é idêntica à do *Contrato Social*. Tal como no *Contrato Social*, o *Discurso sobre a Desigualdade* funda o governo sobre o mandato: “se podemos falar de contrato, é o do mandato”<sup>106</sup>. Goldschmidt constata que Rousseau

---

<sup>102</sup> *Contrat social*, III, 16, O. C., III, p. 432.

<sup>103</sup> *Discours sur l'inégalité*, O. C., III, p. 184.

<sup>104</sup> DERATHÉ, Robert, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Vrin, 1970<sup>2</sup>, p. 223.

<sup>105</sup> GOLDSCHMIDT, Victor, *Anthropologie et Politique. Les principes du système de Rousseau*. Paris, Vrin, 1983<sup>2</sup>, p. 675.

<sup>106</sup> GOLDSCHMIDT, Victor, *ob. cit.*, p. 675.

emprega o termo “Magistrado” para definir os membros do governo simultaneamente no *Contrato Social* e no *Discurso sobre a Desigualdade*. Assim, no *Discurso* “estamos em face de uma doutrina inteiramente coerente, exprimida num vocabulário cuidadosamente escolhido e correctamente introduzido, que não contradiz em nada aquela que exporá no *Contrato*. É mesmo pouco dizer que a prepara: estabelece-a, e não deixa ao *Contrato* senão esclarecê-la e desenvolvê-la”<sup>107</sup>. Esta conclusão esclarece a intenção de Goldschmidt de injectar todo o pensamento político de Rousseau na segunda parte do *Discurso sobre a Desigualdade*, mas obscurece a intenção de Rousseau. A identidade da noção de Magistrado no *Contrato* e no *Discurso* é justamente nominal e não real. Com efeito, no *Contrato Social*, a existência do governo é instituída pelo soberano que é o povo.

Assim, não se pode estabelecer um paralelo estrito entre o *Discurso sobre a Desigualdade* e o *Contrato Social* quanto à teoria do governo, pois este paralelo devia concernir sobretudo a teoria da soberania, da qual depende a origem e a natureza do governo. A sociedade do *Discurso sobre a Desigualdade* está, na sua origem, marcada pelo fenómeno da desigualdade social, e o governo nasce da divisão social. Rousseau afirma aqui que os Magistrados são o resultado necessário dos “inconvenientes e a multiplicação contínua das desordens”<sup>108</sup>.

A anfibia entre Derathé e Goldschmidt, quanto à diferença entre o *Discurso sobre a Desigualdade* e o *Contrato Social* sobre a origem e a natureza do governo, pode ser resolvida de modo original.

Derathé tem razão quando afirma que o pacto de submissão ou o contrato de governo é incompatível com a soberania do povo, mas não quando supõe uma evolução do pensamento de Rousseau sobre a noção de governo do *Discurso sobre a Desigualdade* ao *Contrato Social*.

Assim, estamos de acordo com Goldschmidt quanto à afirmação de que Rousseau não variou jamais a sua definição de governo, mas não pode dizer-se que o *Discurso sobre a Desigualdade* seja um esboço preparatório da teoria do governo exposta no *Contrato Social* e que não existe nenhuma diferença de fundo entre as duas obras.

---

<sup>107</sup> GOLDSCHMIDT, Victor, *ob. cit.*, p. 677.

<sup>108</sup> *Discours sur l'inégalité*, O. C., III, p. 180.

A distinção entre ambas provém da diferente intenção de Rousseau que desenvolve dois modos de inquérito da política, um sobre a origem do poder político, no *Discurso sobre a Desigualdade*, e o outro sobre o único sujeito legítimo da soberania política, que é o povo, no *Contrato Social*. O “tratado” propõe a reflexão axiológica sobre o direito político e a investigação acerca do fundamento legítimo da autoridade política.

Ora, o inquérito genealógico sobre o poder político não pode ser idêntico ao da reflexão sobre o fundamento legítimo da autoridade política. É no quadro desta diferença estratégica de reflexão entre o *Discurso sobre a Desigualdade* e o *Contrato Social* que se compreende a famosa frase do *Discurso sobre a Desigualdade* sobre o pacto de governo. No *Discurso sobre a Desigualdade*, quando Rousseau fala de um “pacto de governo”, sublinha que não fala em seu nome, mas segue a “opinião comum”:

“Sem entrar hoje nas investigações que estão ainda por fazer sobre a natureza do pacto fundamental de todo o governo, limito-me, seguindo a opinião comum, a considerar aqui o estabelecimento do corpo político como um verdadeiro contrato entre o povo e os chefes que escolhe; contrato pelo qual as duas partes se obrigam à observação das leis que aí estão estipuladas e que formam os laços da sua união”<sup>109</sup>.

O género de “investigações” do *Contrato Social* é suspenso, mas tal não é devido a uma falta maturidade do pensamento de Rousseau exigindo uma modificação da sua concepção política. Esta suspensão explica-se porque o problema da legitimidade não é o problema fundamental em torno do qual se organiza e hierarquiza o pensamento político no *Discurso sobre a Desigualdade*.

A análise da ligação entre a magistratura e o poder necessita de uma resposta à questão: qual o procedimento pelo qual os magistrados são escolhidos? É esta a questão central do *Discurso sobre a Desigualdade*, e não a da variação numérica que permite distinguir formalmente um governo monárquico, aristocrático ou democrático.

Aparentemente, no *Discurso sobre a Desigualdade*, Rousseau dá uma definição clássica e procede a uma classificação dos governos pelo número de governantes:

“Um homem era eminente em poder, em virtude, em riqueza, ou em crédito? Ele foi eleito sozinho Magistrado, e o Estado devém Monárquico; se vários quase iguais entre si prevalecem sobre todos os outros, foram eleitos conjuntamente, e teve-se uma Aristocracia: aqueles cuja fortuna ou os talentos eram menos

---

<sup>109</sup> *Discours sur l'inégalité*, O. C., III, p. 184: «Sans entrer aujourd'hui dans les recherches qui sont à faire sur la Nature du Pacte fondamental de tout Gouvernement, je me borne en suivant l'opinion commune à considérer ici l'établissement du Corps Politique comme un vrai Contrat entre le Peuple et les Chefs qu'il se choisit; Contrat par lequel les deux Parties s'obligent à l'observation des Lois qui y sont stipulées et qui forment les liens de leur union».



desproporcionados, [...] guardaram em comum a Administração suprema e formaram uma Democracia”<sup>110</sup>.

Assim, poderíamos ser autorizados a realizar um paralelo entre o *Discurso sobre a Desigualdade* e o *Contrato Social*. Com efeito, a classificação dos governos que se encontra no *Discurso sobre a Desigualdade* corresponderia àquela do *Contrato Social*:

“[...] distinguem-se as diversas espécies ou formas de governo pelo número dos membros que as compõem; resta ver [...] como se faz esta divisão. O soberano pode, em primeiro lugar, cometer o depósito do governo a todo o povo, ou à maior parte do povo de modo que se tinha mais magistrados cidadãos do que simples cidadãos particulares. Dá-se a esta forma de governo o nome de *Democracia*. Ou então, ele pode concentrar o governo entre as mãos de um pequeno número, de modo que se tenha mais cidadãos simples do que magistrados, e esta forma toma o nome de *Aristocracia*. Enfim, pode concentrar todo o governo nas mãos de um único magistrado de que todos os outros retiram o seu poder. Esta terceira forma é a mais comum, e denomina-se *Monarquia* ou Governo Real”<sup>111</sup>.

O paralelo entre o *Discurso sobre a Desigualdade* e o *Contrato Social*, não tem lugar senão se esquecermos a frase do *Discurso sobre a Desigualdade* que introduz esta classificação:

“As diversas formas dos governos tiram a sua origem das diferenças mais ou menos grandes que havia entre os particulares no momento da Instituição”<sup>112</sup>.

A natureza do governo no *Contrato Social* está relacionada com o exame dos fundamentos legítimos da autoridade política. A origem do governo não pode, portanto, referir-se ao problema das diferenças entre os particulares, mas concerne, pelo contrário, o problema da execução da vontade geral. A ausência da vontade geral no *Discurso sobre a Desigualdade* reforça a ideia de que estamos em presença de duas lógicas diferentes.

---

<sup>110</sup> *Discours sur l'inégalité*, O. C., III, p. 186: «Un homme était-il éminent en pouvoir, en vertu, en richesses, ou en crédit? il fut seul élu Magistrat, et l'Etat devint Monarchique; si plusieurs à peu près égaux entre eux l'emportaient sur tous les autres, ils furent élus conjointement, et l'on eut une Aristocratie; Ceux dont la fortune ou les talents étaient moins disproportionnés, [...] gardèrent en commun l'Administration suprême, et formèrent une Démocratie».

<sup>111</sup> *Contrat social*, III, 3, O. C., III, pp. 402-403: «l'on distingue les diverses espèces ou formes de Gouvernement par le nombre des membres qui les composent; il reste à voir [...] comment se fait cette division. Le Souverain peut, en premier lieu, commettre le dépôt du Gouvernement à tout le peuple ou à la plus grande partie du peuple, en sorte qu'il y ait plus de citoyens magistrats que de citoyens simples particuliers. On donne à cette forme de Gouvernement le nom de *Démocratie*. Ou bien il peut resserrer le Gouvernement entre les mains d'un petit nombre, en sorte qu'il y ait plus de simples Citoyens que de magistrats, et cette forme porte le nom d'*Aristocratie*. Enfin il peut concentrer tout le Gouvernement dans les mains d'un magistrat unique dont tous les autres tiennent leur pouvoir. Cette troisième forme est la plus commune, et s'appelle *Monarchie* ou Gouvernement royal».

<sup>112</sup> *Discours sur l'inégalité*, O. C., III, p. 186: «Les diverses formes des Gouvernements tirent leur origine des différences plus ou moins grandes qui se trouvèrent entre les particuliers au moment de l'Institution».

Se a lógica é bem diferente numa e noutra obra, é porque a origem do governo deve a sua origem, no *Discurso sobre a Desigualdade*, às diferenças sociais. Quando Rousseau afirma que, com a instauração da Magistratura, a divisão política é entre o “poderoso” e o “fraco”, este laço obriga a responder a duas questões conexas: como se é magistrado e qual é o poder de que dispõe o magistrado que explica a divisão “poderoso e fraco”?<sup>113</sup>

Rousseau responde claramente à primeira questão quando afirma que “nestes diversos governos, todas as magistraturas foram inicialmente electivas”<sup>114</sup>. O princípio da eleição parece colocar em questão o fenómeno do domínio político, pois a eleição está associada à liberdade de voto e de escolha. Rousseau não define o modo de eleição e a questão que se coloca é a de saber se é uma eleição de sufrágio universal. Mas Rousseau compreende a existência de uma dinâmica negativa em toda a eleição qualquer que seja a sua forma, universal ou censitária. A questão central da eleição não é a de quem vota, mas a qualidade que preside à escolha de tal ou tal pessoa para devir magistrado.

A eleição dos magistrados não é jamais livre, mas determinada pela estrutura da sociedade. A qualidade que define a competência política não será senão a qualidade dominante no espaço social. Assim, a razão da preferência do Magistrado é ditada pela forma da sociedade e a eleição que tem lugar num espaço de desigualdade social é ditada pela diferença dos indivíduos em relação ao valor social discriminante.

Para Rousseau, a eleição é sempre determinada por um determinado traço distintivo que é julgado favoravelmente. Eleger, é escolher, e funda-se sobre uma dinâmica de preferência e de distinção. Para ser eleito, o candidato a magistrado deve apresentar uma qualidade que os outros não possuem, e é julgada favoravelmente num certo contexto social, constituindo uma forma de superioridade segundo uma determinada dimensão social. A eleição dos Magistrados repousa sobre uma lógica de distinção e superioridade.

A natureza da eleição é a de ser aristocrática e a etimologia aproxima os dois termos: eleição e elite. Rousseau aceita a forma aristocrática de eleição para a selecção dos governantes. Com efeito, Rousseau afirma no *Contrato Social* que “a ordem melhor e mais natural é a de que os mais sábios governem a multidão”. Mas aqui trata-se de uma ordem social vantajosa para todos e os critérios de distinção e de superioridade que

---

<sup>113</sup> O. C., III, p. 187.

<sup>114</sup> *Discours sur l'inégalité*, O. C., III, p. 186.

presidem à escolha dos Magistrados são “a probidade, as luzes, a experiência, e todas as outras razões de preferência e de estima pública”<sup>115</sup>.

A eleição valoriza e acentua os traços distintivos de uma determinada sociedade. Numa sociedade em que a virtude política é a qualidade dominante das relações humanas, a eleição terá tendência a seleccionar os indivíduos mais virtuosos, mas muda de espectro numa sociedade estruturada no princípio da desigualdade social.

No *Discurso sobre a Desigualdade*, o governo eleito não é o governo dos melhores, mas o dos mais poderosos. Rousseau sublinha esta possível convivência entre a aristocracia e o governo dos mais poderosos no *Contrato Social*: “É claro que a palavra *Optimates* nos antigos não quer dizer os melhores, mas os mais poderosos”<sup>116</sup>. Assim, o critério de distinção para a eleição dos Magistrados é a riqueza e o poder: “Mas à medida que a desigualdade de instituição prevalece sobre a desigualdade natural, a riqueza ou o poder foi preferida à idade, e a Aristocracia devém electiva”<sup>117</sup>.

A eleição dos magistrados, no *Discurso sobre a Desigualdade*, não perturba o processo de desigualdade social, mas pelo contrário, dá um novo horizonte e impulso à riqueza. A riqueza torna-se o critério electivo dos Magistrados e o rico torna-se poderoso porque dispõe do poder executivo do Estado. Nesta perspectiva, a eleição é um momento crucial na economia do poder político.

A eleição dos Magistrados não está subordinada à aplicação da vontade geral, mas à defesa dos interesses privados. É por esta razão que a qualidade económica devém a qualidade política. Pode prolongar-se este argumento com uma crítica da eleição que se encontra nas *Lettres écrites de la Montagne*:

“Os chefes que elegeis têm, independentemente da vossa escolha, outros poderes que não têm de vós, e que estendem à custa daqueles de quem dependem. Limitados nas vossas eleições a um pequeno número de homens, todos com os mesmos princípios, e todos animados do mesmo interesse, fazeis com grande aparato uma escolha de pouca importância”<sup>118</sup>.

---

<sup>115</sup> *Contrat social*, IV, 5, O. C., III, p. 407.

<sup>116</sup> *Contrat social*, III, 5, O. C., III, p. 406.

<sup>117</sup> *Contrat social*, III, 5, O. C., III, p. 406.

<sup>118</sup> *Lettres écrites de la Montagne*, Septième Lettre, O. C., III, p. 814: «Les Chefs que vous élisez ont, indépendamment de votre choix, d'autres pouvoirs qu'ils ne tiennent pas de vous, et qu'ils étendent aux dépends de ceux qu'ils en tiennent. Limités dans vos élections à un petit nombre d'hommes, tous dans les mêmes principes et tous animés du même intérêt, vous faites avec un grand appareil un choix de peu importance».

Rousseau pode bem afirmar que “a eleição é uma cerimónia [...] vã”<sup>119</sup> nos seus efeitos, pois “não tem consequência quanto à escolha dos sujeitos eleitos”<sup>120</sup>. Com efeito, “de que serve eleger solenemente os Magistrados que de início já eram os vossos juizes, e que não retiram desta eleição senão um poder que exerciam anteriormente”?<sup>121</sup> Através do poder executivo, o rico torna-se *optimate*, o poderoso. É o que Rousseau afirma no *Discurso sobre a Desigualdade*:

“Os particulares logo que reunidos numa mesma sociedade, são forçados a compararem-se entre si, e a terem em conta as diferenças que encontram no uso contínuo que têm de fazer uns dos outros. Estas diferenças são de várias espécies; mas, em geral, sendo a riqueza, a nobreza ou o estatuto, o poder e o mérito pessoal, as distinções principais pelas quais se medem na sociedade, provaria [...] que entre estas quatro espécies de desigualdade, sendo as qualidades pessoais a origem de todas as outras, a riqueza é a última à qual se reduzem finalmente”<sup>122</sup>.

Para delimitar a natureza do poder do governo e, portanto, a natureza do poder dos Magistrados é necessário passar em revista uma diferença constitutiva do pensamento político de Rousseau. Trata-se da diferença entre o soberano e o governo, que atribui um poder legítimo ao governo.

Pela sua natureza, o poder executivo e o poder legislativo são poderes distintos. Um dos princípios capitais do *Contrato Social* é que o soberano não pode agir senão por leis, quer dizer, regras gerais afectando igualmente todos os cidadãos. As medidas particulares são do domínio do governo. O que caracteriza o poder executivo é o facto de ser conduzido a tomar decisões particulares que, como tais, não podem ser exercidas pelo soberano. A distinção entre o particular e o geral comanda o princípio da distinção e subordinação do executivo em relação ao poder legislativo. No capítulo do *Contrato Social* sobre a “Democracia”, Rousseau afirma:

“Aquele que faz a lei sabe melhor do que ninguém como deve ser executada e interpretada. Parece, portanto, que não se teria melhor constituição do que aquela em que o poder executivo está junto ao legislativo; mas é isso mesmo que torna este governo insuficiente em certos aspectos, porque as coisas que deviam ser

---

<sup>119</sup> *Lettres écrites de la Montagne*, Septième Lettre, O. C., III, p. 818.

<sup>120</sup> *Lettres écrites de la Montagne*, Septième Lettre, O. C., III, p. 830.

<sup>121</sup> *Lettres écrites de la Montagne*, Neuvième Lettre, O. C., III, p. 895.

<sup>122</sup> *Discours sur l'inégalité*, O. C., III, pp. 188-189: «Les particuliers sitôt que réunis en une même Société, ils sont forcés de se comparer entre eux, et de tenir compte des différences qu'ils trouvent dans l'usage continuel qu'ils ont à faire les uns des autres. Ces différences sont de plusieurs espèces; mais en général la richesse, la noblesse ou le rang, la Puissance et le mérite personnel, étant les distinctions principales par lesquelles on se mesure dans la Société, je prouverais [...] qu'entre ces quatre sortes d'inégalités, les qualités personnelles étant l'origine de tous les autres, la richesse est la dernière à laquelle elles se réduisent à la fin».

distinguidas, não o são. Não é bom que aquele que faz as leis as execute, nem que o corpo do povo desvie a sua atenção das visões gerais, para a dar aos objectos particulares”<sup>123</sup>.

O problema do pensamento político de Rousseau é não somente o de fundar a legitimidade da autoridade política na soberania do povo, mas também o de reflectir sobre os meios institucionais que permitem manter a subordinação do poder executivo ao poder legislativo. É a partir deste princípio de subordinação que se pode compreender a natureza do governo no *Discurso sobre a Desigualdade*. A lógica política do *Contrato Social* é a da distinção e subordinação dos poderes, enquanto a economia do poder no *Discurso sobre a Desigualdade* repousa na autonomização do poder executivo em relação ao poder legislativo.

No *Discurso sobre a Desigualdade*, esta separação dos poderes não é um princípio constitucional, mas da ordem *de facto*. O domínio político adquire um grau suplementar, porque separado do legislativo, o poder executivo não é senão força. É no quadro desta perspectiva peculiar que é necessário compreender o poder executivo dos Magistrados no *Discurso sobre a Desigualdade*:

“Faltando toda a subordinação entre estes dois poderes (o Legislativo e o Executivo), o último não dependeria de todo do outro; a execução não teria nenhuma relação necessária às leis; a *lei* não seria senão uma palavra, e esta palavra não significaria nada”<sup>124</sup>.

Para bem compreender a natureza específica do poder do governo no *Discurso sobre a Desigualdade*, é necessário defini-lo em relação aos deveres constitucionais do governo contidos no *Contrato Social*. Nos *Fragments Politiques*, Rousseau define os deveres do governo legítimo: “Todos os deveres essenciais do governo estão contidos neste pequeno número de artigos principais: 1º) Fazer observar as leis, 2º) Defender a liberdade, 3º) Manter os costumes, 4º) E prover às necessidades públicas”<sup>125</sup>. Estes deveres do governo não têm sentido senão no quadro do *Contrato Social*, pois o soberano

---

<sup>123</sup> *Contrat social*, III, 4, O. C., III, p. 404: «Celui qui fait la loi sait mieux que personne comment elle doit être exécutée et interprétée. Il semble donc qu'on ne saurait avoir une meilleure constitution que celle où le pouvoir exécutif est joint au législatif: mais c'est cela même qui rend ce Gouvernement insuffisant à certains égards, parce que les choses qui devaient être distinguées ne le sont pas [...]. Il n'est pas bon que celui qui fait les lois les exécute, ni que le corps du peuple détourne son attention des vues générales, pour la donner aux objets particuliers».

<sup>124</sup> *Lettres écrites de la Montagne*, Septième Lettre, O. C., III, p. 826: «Toute subordination manquant entre ces deux pouvoirs, le dernier ne dépendrait point de l'autre; l'exécution n'aurait aucun rapport nécessaire aux Lois; la Loi ne serait qu'un mot, et ce mot ne signifierait rien».

<sup>125</sup> *Fragments politiques*. Du pacte social, art.13, O. C., III, p. 483.

ou o poder de produzir as leis é a eminência do poder político e confere ao governo o seu poder de administração das leis:

“Remontando à origem do direito político, encontra-se que antes de ter havido chefes, houve necessariamente leis [...]. Se as leis existem antes do governo, são independentes dele, o próprio governo depende das leis porque é delas somente que retira a sua autoridade, e longe de ser o seu autor ou mestre, não é senão o garante, o administrador ou quando muito o intérprete”<sup>126</sup>.

O governo não é o poder supremo, é um poder condicionado pela soberania e é em virtude de ser condicionado que o governo possui deveres. Estes deveres fixam-lhe não somente os fins do seu poder, mas também os seus limites. A compreensão do problema dos limites do poder executivo, e sobretudo a determinação do princípio que funda os limites do poder executivo, é importante para alcançar o sentido da diferença entre o poder do governo no *Discurso sobre a Desigualdade* e no *Contrato Social*.

O *Contrato Social* assinala um duplo limite ao poder executivo, um limite interno e um limite externo. O limite interno do poder do governo repousa sobre a natureza da sua vontade. Por natureza, a vontade do governo não é do foro legislativo. Assim, em relação à produção legislativa, o governo “não produz nada”<sup>127</sup>.

O governo não fixa os fins em matéria de direito político. Portanto, a vontade do governo não é um fim em si mesma, pois não se pode definir senão em função de uma vontade dos meios de executar os fins, ou por uma vontade executiva da vontade geral. Estamos aqui em presença de um limite interno que concerne a essência do governo: a sua vontade não pertence à ordem dos fins do direito político, mas somente à ordem dos meios da sua execução.

O segundo limite, o limite externo é uma consequência directa do primeiro: o governo não possui a iniciativa de acção política. Se “as leis existem antes do governo”, são as leis que dão ao governo o seu princípio de acção. Certamente, o governo é activo porque é um poder de execução, mas a sua acção deve realizar-se à luz das leis ditadas pela vontade geral. Assim, o governo está submetido a um limite externo, que é o do

---

<sup>126</sup> *Fragments politiques*. Des Lois, art.1, O. C., III, p. 491: «En remontant à l’origine du droit politique on trouve qu’avant qu’il y eut des chefs il y eut nécessairement des lois.[...] Si les lois existent avant le gouvernement, elles sont donc indépendantes de lui, le gouvernement lui-même dépend des lois puisque c’est d’elles seules qu’il tire son autorité et loin d’en être l’auteur ou le maître il n’en est que le garant, l’administrateur et tout au plus l’interprète».

<sup>127</sup> *Contrat social*, I, 7, O. C., III, p. 363.

poder soberano. O governo não é senão um poder relativo à aplicação das leis produzidas pelo soberano.

A definição do poder do governo no *Discurso sobre a Desigualdade* não conhece estes dois limites, pois não tem o dever de aplicar as leis produzidas pelo soberano. No *Discurso sobre a Desigualdade*, o fenómeno do poder como *factum* político comporta originariamente o gérmen da sua corrupção, pois “os vícios que tornaram necessárias as instituições sociais, são os mesmos que tornaram o seu abuso inevitável”<sup>128</sup>.

Se o governo se autonomiza em relação ao conjunto das instituições políticas, é necessário abandonar a definição funcional do governo. Entendemos por definição funcional aquela que explica a existência da instituição do governo pela função desempenhada na sociedade e o seu papel na economia do conjunto da vida política. A definição funcional do governo é a que Rousseau atribui no *Contrato Social* ao poder executivo. Mas esta definição não tem sentido senão na estrutura social que atribui ao povo o poder legislativo e que se estrutura no quadro da subordinação do poder executivo ao poder legislativo. Ora, no *Discurso sobre a Desigualdade* o governo ocupa pouco a pouco o campo político “tornando independentes as suas acções e as suas vontades”<sup>129</sup>. Este processo de autonomização ocupa dois aspectos diferentes, um no *Discurso sobre a Desigualdade* e o outro no *Contrato Social*. O *Discurso sobre a Desigualdade* não começa por colocar uma norma pura da política que suportaria as vicissitudes da corrupção política. O governo aqui autonomiza-se de uma parte do corpo social e priva-o da iniciativa política. No *Contrato Social*, o processo de autonomização do governo efectua-se em relação ao soberano e à vontade geral. O governo ao autonomizar-se inverte o “coração do Estado”: “o poder legislativo”<sup>130</sup>.

A autonomia do governo toma a forma de uma independência em relação ao soberano e a consequência imediata desta independência é que a soberania torna-se inactiva. Tornada a soberania inactiva, a *ratio essendi* do governo modifica-se por meio de um fenómeno quantitativo e qualitativo de autonomização do poder.

A autonomia quantitativa do governo é acompanhada da concentração do número de Magistrados: “o governo deve pelo seu progresso natural mudar de forma e passar

---

<sup>128</sup> *Discours sur l'inégalité*, O. C., III, p. 187.

<sup>129</sup> *Lettres écrites de la Montagne*, Septième Lettre, O. C., III, p. 815.

<sup>130</sup> *Contrat social*, III, 11, O. C., III, p. 424.

por graus do maior número ao menor”<sup>131</sup>. O importante não é o vocabulário clássico que permite compreender a progressão da democracia, à aristocracia e à monarquia, mas a economia do poder que é característica desta concentração. Rousseau afirma que “é assim que os chefes sendo hereditários acostumaram-se a encarar a sua Magistratura como um bem de família, e a encararem-se como os proprietários do Estado de que não eram inicialmente senão os oficiais”<sup>132</sup>. A concentração quantitativa dos Magistrados opera uma transformação radical na economia do poder do governo. Os Magistrados no *Discurso sobre a Desigualdade* não exercem o poder definido como uma função pública e afirmar que os Magistrados são proprietários do Estado é sobretudo caracterizar a natureza do seu poder. Tornando-se proprietários do poder, os magistrados têm “em mão a força para tudo fazer” e “não darem conta da sua conduta a ninguém”<sup>133</sup>. O governo aumenta a sua força e o seu poder e a apropriação do governo por um número restrito de magistrados corresponde a uma maximização do poder do governo.

Para o *Discurso sobre a Desigualdade*, tal como para o *Contrato Social*, o governo é susceptível de ter variações de intensidade que correspondem às variações da força do governo, mas o problema do número de magistrados pode ser avaliado de dois modos distintos. No *Contrato Social*, o problema é relativo à arte da política, cujo objecto é o ponto de equilíbrio entre a força e a vontade próprias do governo e da vontade geral. A instituição legítima do governo releva de uma subordinação, que se realiza pelo cálculo político que deve determinar o grau de força e de actividade do governo. Esta aritmética do justo número de governantes diz respeito à arte da política que pertence ao domínio das “máximas da política”<sup>134</sup>. Para Rousseau, há uma correspondência entre esta aritmética política particular e a arte da política: “A arte do legislador é a de saber fixar o ponto em que a força e a vontade do governo, sempre em proporção recíproca, se combinam na relação mais vantajosa ao Estado”<sup>135</sup>.

A determinação do ponto de equilíbrio entre a força e a vontade do governo define o que Rousseau denomina o problema da “rectitude”<sup>136</sup>. É este ponto de equilíbrio que

---

<sup>131</sup> *Lettres écrites de la Montagne*, Sixième Lettre, O. C., III, p. 808.

<sup>132</sup> *Discours sur l'inégalité*, O. C., III, p. 187.

<sup>133</sup> *Lettres écrites de la Montagne*, Neuvième Lettre, O. C., III, p. 875.

<sup>134</sup> *Contrat social*, II, 7, O. C., III, p. 383.

<sup>135</sup> *Contrat social*, III, 2, O. C., III, p. 402.

<sup>136</sup> *Contrat social*, III, 2, O. C., III, p. 402.



permite ao governo executar as decisões da vontade geral, mas permanecendo um poder subordinado ao soberano.

Bem pelo contrário, no *Discurso* a força do governo aumenta continuamente por uma lógica de concentração quantitativa dos magistrados. O governo, liberto de toda a subordinação ao soberano e à lei, revela a sua característica fundamental que é a intensificação do seu poder. Logo, quando o governo “quer tirar dele mesmo qualquer acto absoluto e independente”<sup>137</sup>, “o Estado concentra-se, o grande Estado dissolve-se e forma-se um outro dentro daquele, composto somente pelos membros do governo, e que não é mais nada ao resto do povo senão o seu mestre e o seu tirano”<sup>138</sup>.

O objectivo do poder dos magistrados não é o de aplicar as decisões do povo, mas o de reforçar o seu próprio poder. Assim, o poder dos magistrados no *Discurso sobre a Desigualdade* é de origem despótica. Rousseau dá uma definição clara do despotismo no *Contrato Social*:

“Para dar nomes diferentes a diferentes coisas, denomino *Tirano*, o usurpador da autoridade real, e *Déspota*, o usurpador do poder soberano. O tirano é aquele que se ingere contra as leis a governar segundo as leis; o déspota é aquele que se coloca acima das próprias leis. Assim, o tirano pode não ser déspota, mas o déspota é sempre tirano”<sup>139</sup>.

Esta definição do despotismo permite aceder ao nível de autonomização qualitativa do governo. Para Rousseau, o processo de concentração do poder, uma vez iniciado, não pode relaxar-se e inscreve o fenómeno político numa lógica irreversível. Tal é a ideia comum ao *Discurso sobre a Desigualdade* e ao *Contrato Social*:

“O governo concentra-se quando passa do grande ao pequeno número. [...] É essa a sua inclinação natural. Se retrocedesse do pequeno número ao grande, poderia dizer-se que se afrouxa, mas este progresso inverso é impossível”<sup>140</sup>.

---

<sup>137</sup> *Contrat social*, III, 1, *O. C.*, III, p. 399.

<sup>138</sup> *Contrat social*, III, 10, *O. C.*, III, p. 422.

<sup>139</sup> *Contrat social*, III, 10, *O. C.*, III, p. 423: «Dans le sens précis un Tyran est un particulier qui s’arroge l’autorité royale sans y avoir droit. C’est ainsi que les Grecs entendaient ce mot de Tyran: ils le donnaient indifféremment aux bons et aux mauvais Princes dont l’autorité n’était pas légitime». Rousseau acrescenta em nota uma crítica do pensamento de Aristóteles: «Il est vrai qu’Aristote *Mor: Nicom. L. VIII. C. 10* distingue le Tyran du Roi, en ce que le premier gouverne pour sa propre utilité et le second seulement pour l’utilité de ses sujets; mais outre que généralement tous les auteurs grecs ont pris le mot Tyran dans un autre sens, comme il paraît surtout par le Hieron de Xenophon, il s’en suivrait de la distinction d’Aristote que depuis le commencement du monde il n’aurait pas encore existé un seul Roi».

<sup>140</sup> *Contrat social*, III, 10, pp. 421-422: «Le Gouvernement se resserre quand il passe du grand nombre au petit, c’est-à-dire de la Démocratie à l’Aristocratie et à la Royauté. C’est là son inclinaison naturelle. S’il rétrogradait du petit nombre au grand, on pourrait dire qu’il se relâche, mais ce progrès inverse est impossible».

Toda a finalidade da política que pertence à lógica da liberdade de opinião e da igualdade formal perante as leis adquire um carácter negativo: os “Direitos dos cidadãos e as liberdades nacionais extinguem-se pouco a pouco e as reclamações dos fracos são tratadas como murmúrios sediciosos”<sup>141</sup>. Neste Estado “não há nem probidade nem dever a consultar, e a mais cega obediência é a única virtude que resta aos Escravos”<sup>142</sup>. O poder político dos Magistrados ao concentrar-se autonomiza-se dos fins da política. Mas a política não se encontra desprovida de finalidade. Pelo contrário, o governo reduzindo o poder político unicamente ao dos Magistrados ordena a sua finalidade somente à vontade de poder. O fim da acção dos Magistrados não está subordinado à vontade do povo, mas autonomizado na sua origem da vontade geral, o governo não é senão um instrumento de poder transformando “os seus cidadãos em Escravos”<sup>143</sup>.

Todavia, a finalidade política do poder é a de evitar que a desigualdade entre os membros do corpo social se revele demasiado pequena ou demasiado grande. Com efeito, os ricos “não estimam as coisas de que fruem senão enquanto os outros estão privados e, sem mudar de estado, deixariam de ser felizes, se o povo cessasse de ser miserável”<sup>144</sup>. Os Magistrados devem evitar que a distância social entre os ricos e os pobres se reduza, pois esta distância é a condição de possibilidade do seu domínio, mas também evitar que esta demasiado grande desigualdade coloque em perigo “a segurança da sua possessão”<sup>145</sup>. Assim, “não se deixando os cidadãos oprimir senão levados por uma cega ambição, e olhando mais para baixo do que acima deles mesmos, a Dominação torna-se-lhes mais cara do que a independência, e consentem em transportar ferros para os poder dar por seu turno”<sup>146</sup>.

Rousseau define a figura social do “Mestre” e do “Escravo” como sendo “o último grau de desigualdade” e “o termo no qual terminam enfim todos os outros”<sup>147</sup>. O “último grau de desigualdade” é o grau absoluto em que a desigualdade e o poder atingem o seu paroxismo, o *maximum* de intensidade no despotismo político:

“É do seio desta desordem e destas revoluções que o Despotismo, elevando aos poucos a sua cabeça hedionda e devorando tudo o que teria percebido de bom e de

---

<sup>141</sup> *Discours sur l'inégalité*, O. C., III, p. 190.

<sup>142</sup> O. C., III, p. 191.

<sup>143</sup> O. C., III, p. 187.

<sup>144</sup> *Discours sur l'inégalité*, O. C., III, p. 189.

<sup>145</sup> *Lettres écrites de la Montagne*, Neuvième Lettre, p. 881.

<sup>146</sup> *Discours sur l'inégalité*, O. C., III, p. 188.

<sup>147</sup> *Discours sur l'inégalité*, O. C., III, p. 191.

são em todas as partes do Estado, chegaria enfim a calcar as Leis e o Povo, e a estabelecer-se sobre as ruínas da República. [...] Por fim tudo seria engolido pelo Monstro, e os Povos não teriam mais Chefes nem Leis, mas somente Tiranos. Desde este instante também estariam fora de questão os costumes e a virtude, pois em todo o lado onde reina o Despotismo, *cui ex honesto nulla est spes*, não se sofre nenhum outro mestre, e não há nem proibidade, nem dever a consultar, e a mais cega obediência é a única virtude que resta aos Escravos”<sup>148</sup>.

A dialéctica do “Mestre” e do “Escravo” inscreve-se na figura do círculo: “É este o último termo da desigualdade, e o ponto extremo que encerra o Círculo e toca o ponto de onde partimos”<sup>149</sup>. Pode dar-se uma dupla determinação temporal e espacial à ideia de círculo.

Relativamente à dimensão temporal, a figura do círculo não significa a ideia de um recomeço, mas a de um retorno, o retorno à igualdade que caracteriza o estado natureza: “é aqui que todos os particulares se tornam iguais porque não são nada”<sup>150</sup>. Esta definição encontra-se em Montesquieu:

“Os homens são todos iguais no governo republicano, são todos iguais no governo despótico: no primeiro, é porque são tudo, no segundo, porque não são nada”<sup>151</sup>.

Montesquieu estabelece a definição da desigualdade despótica comparando-a a uma definição positiva da igualdade: a igualdade republicana. Em Montesquieu, a igualdade republicana baseia-se em duas ideias, a igualdade de todos perante a lei e o amor da frugalidade. Este “amor da frugalidade limita o desejo de ter atenção ao que pede o necessário para a sua família e o supérfluo para a sua pátria”<sup>152</sup>. A igualdade republicana repousa sobre a aspiração do povo à igualdade e é a partir desta definição que se mede a sua diferença com o despotismo: “Nos estados despóticos, ninguém aspira à igualdade; isso não vem mesmo à ideia: cada um tende aí à superioridade”<sup>153</sup>.

---

<sup>148</sup> *Discours sur l'inégalité*, O. C., III, pp. 190-191: «C'est du sein de ce désordre et de ces révolutions que le Despotisme élevant par degrés sa tête hideuse et dévorant tout ce qu'il aurait aperçu de bon et de sain dans toutes les parties de l'Etat, parviendrait enfin à fouler aux pieds les Lois et le Peuple, et à s'établir sur les ruines de la République. [...] Mais à la fin tout serait engloutit par le Monstre; et les Peuples n'auraient plus des Chefs ni de Lois, mais seulement des Tyrans. Dès cet instant aussi il cesserait d'être question de mœurs et de vertu; car partout où règne le Despotisme, *cui ex honesto nulla est spes*, il ne souffre aucun autre maître; sitôt qu'il parle, il n'y a ni probité ni devoir à consulter, et la plus aveugle obéissance est la seule vertu qui reste aux Esclaves».

<sup>149</sup> *Discours sur l'inégalité*, O. C., III, p. 191.

<sup>150</sup> *Discours sur l'inégalité*, O. C., III, p. 191.

<sup>151</sup> MONTESQUIEU, Charles-Louis de, *Œuvres complètes*, t. II, *De l'Esprit des Lois*, VI, 2, p. 311.

<sup>152</sup> MONTESQUIEU, Charles-Louis de, *Œuvres complètes*, t. II, *De l'Esprit des Lois*, V, 3, p. 275.

<sup>153</sup> MONTESQUIEU, Charles-Louis de, *Œuvres complètes*, t. II, *De l'Esprit des Lois*, V, 3, pp. 275-276. Cf. *De l'Esprit des Lois*, V, XII, p. 292 ss.

A igualdade produzida pelo despotismo, se toca “no ponto de onde partimos”, deve possuir uma relação pelo menos no seu conteúdo, senão na sua forma, com a igualdade natural. Mas é necessário sublinhar a sua diferença radical. A igualdade natural é infra-política e totalmente estranha ao domínio e à violência.

Para além desta diferença de fundo, pode estabelecer-se uma aproximação entre a igualdade natural e a igualdade despótica no que de início respeita à sua forma. Estas duas igualdades possuem ambas uma forma negativa. Se a igualdade natural se deduz de uma antropologia negativa, a igualdade despótica deduz-se de uma política negativa. O despotismo cria uma igualdade entre os particulares porque privados do “seu direito de cidadão”<sup>154</sup> tornam-se iguais na “cega obediência” em relação ao Mestre. A igualdade é uma igualdade na servidão e não mais na solidão. Mas, seja na servidão ou na solidão, lida-se com uma determinação negativa da igualdade. Resta averiguar se podemos dar uma similitude de conteúdo à igualdade despótica e à natural.

A igualdade despótica é um retorno à igualdade do estado natureza, mas este retorno não quer dizer identidade: não se trata da mesma igualdade, mas podemos estabelecer uma aproximação na sua forma, e no seu conteúdo, entre os dois tipos de igualdade. A definição que Rousseau dá do Mestre é daquele que não tem “outras regras senão as suas paixões”<sup>155</sup> e esta definição é clássica desde Platão que, no livro IX da *República*, define o tirano como aquele que é dominado pelo *Eros*.

Resta agora concluir a análise do poder através da afirmação de Rousseau de que a oposição entre o Mestre e o Escravo representa “o termo no qual terminam enfim todos os outros”. A noção de “termo”, e Rousseau precisa que é “o último termo”<sup>156</sup>, parece inserir o seu pensamento numa óptica revolucionária. Com efeito, a figura do Mestre e do Escravo é o “termo no qual terminam enfim todos os outros, até que novas revoluções dissolvam de todo o governo, ou o aproximem da instituição legítima”<sup>157</sup>.

Rousseau no *Émile* afirma profeticamente:

“Vós fiais-vos na ordem actual da sociedade, sem pensar que esta ordem está sujeita a revoluções inevitáveis [...]. Nós aproximamo-nos do estado crise e do século das revoluções”<sup>158</sup>.

---

<sup>154</sup> *O. C.*, III, p. 190.

<sup>155</sup> *Discours sur l'inégalité*, *O. C.*, III, p. 191.

<sup>156</sup> *Discours sur l'inégalité*, *O. C.*, III, p. 191.

<sup>157</sup> *Discours sur l'inégalité*, *O. C.*, III, p. 187.

<sup>158</sup> *Émile*, III, *O. C.*, IV, p. 468: «Vous vous fiez à l'ordre actuel de la société, sans songer que cet ordre est sujet à des révolutions inévitables. [...] Nous approchons de l'état de crise et du siècle des révolutions».

Mas é a revolução um conceito que joga um papel importante no dispositivo crítico do pensamento de Rousseau? Noutros termos, é um traço psicológico ou conceptual do pensamento de Rousseau? Aparentemente, nem um nem outro.

Longe de crer que a história resolve uma tal contradição, Rousseau pensa que, pelo contrário, a agrava. A lei da história não é a da reconciliação, pois os interesses e as divisões exacerbadas pela sociedade são cada vez mais irreconciliáveis. Se tal é a lei da história em Rousseau, a revolução não poderá ser uma solução definitiva:

“[Jean-Jacques] sempre insistiu pelo contrário na conservação das instituições existentes, defendendo que a sua destruição não faria senão eliminar os paliativos deixando os vícios e substituir a depredação à corrupção”<sup>159</sup>.

Rousseau declara no *Contrato Social*: “Quando os costumes estão estabelecidos e os preconceitos enraizados é uma empresa perigosa e vã querer reformá-los”<sup>160</sup>. Rousseau recusa a transformação revolucionária das instituições políticas, porque a lógica política obedece a uma evolução inelutável que torna inúteis ou nefastas as intervenções tardias. Em relação às instituições políticas passa-se o mesmo que em relação às instituições da cultura:

“Mesmo que todas as vantagens do novo plano fossem incontestáveis, que homem de senso ousaria empreender a abolição dos velhos costumes, mudar as velhas máximas e dar uma outra forma ao Estado do que aquela a que o conduziu sucessivamente uma duração de treze centenas de anos? Quer o governo actual seja ainda o de outrora, quer ele tenha, durante tantos séculos, mudado imperceptivelmente de natureza, é igualmente imprudente tocar-lhe”<sup>161</sup>.

Se a revolução não é a solução do problema político, a não ser *ad hoc*, como resolver “o enigma não resolvido” da *heterogeneidade* dos “factos” históricos em relação ao direito, dos milénios de autocracia da história humana com o princípio democrático da *autonomia* individual e o princípio colectivo da “igualdade de direito”<sup>162</sup> dos cidadãos numa república, a saber, como resolver o “enigma” da “fundação da república” e fazer

---

<sup>159</sup> Rousseau *Juge de Jean-Jacques*, Dialogue Troisième, O. C., I, p. 935: «[Jean-Jacques] a toujours insisté au contraire sur la conservation des institutions existantes, soutenant que leur destruction ne ferait qu'ôter les palliatifs en laissant les vices et substituer le brigandage à la corruption».

<sup>160</sup> *Contrat social*, II, 8, O. C., III, p. 226.

<sup>161</sup> *Jugement sur la Polysynodie*, O. C., III, p. 638: «Quand tous les avantages du nouveau plan seraient incontestables quel homme de sens oserait entreprendre d'abolir les vieilles coutumes, de changer les vieilles maximes et de donner une autre forme à l'Etat que celle où l'a successivement amené une durée de treize cens ans? Que le gouvernement actuel soit encore celui d'autrefois, ou que durant tant de siècles il ait changé de nature insensiblement, il est également imprudent d'y toucher».

<sup>162</sup> *Contrat social*, II, 4, O. C., III, p. 373.

da democracia a “escala”<sup>163</sup> normativa sob a qual todos os governos se devem reger? Esta questão, tão debatida contemporaneamente, é certamente *o busílis* da filosofia política moderna, como bem sublinha Paul Ricœur:

“Podia dizer-se que o contrato ocupa, no plano das instituições, o lugar que a autonomia ocupa no plano fundamental da sociedade. A saber, uma liberdade suficientemente liberta da ganga das inclinações dá-se uma lei que é a própria lei da liberdade. Mas enquanto a autonomia pode ser dita um facto da razão, quer dizer, o facto que a moralidade existe, o contrato não pode ser senão uma ficção, uma ficção certamente fundadora, mas todavia uma ficção, porque a república não é um facto como o é a consciência que nasce do saber confuso mas firme de que somente uma boa vontade é o bom sem restrição — e que compreende e admite a Regra de Ouro que igualiza o agente e o paciente da acção. Mas os povos submetidos durante milénios sabem eles, deste saber que releva de atestação, que são soberanos? Ou bem o facto é que a república não foi ainda fundada, que é ainda a fundar e que ela não o será jamais verdadeiramente? Permanece então a ficção do contrato para igualar uma concepção deontológica da justiça ao princípio moral de autonomia e da pessoa como um fim em si.

O enigma não resolvido da fundação da república transpira através da formulação do contrato tanto em Rousseau como em Kant. No primeiro, é necessário recorrer a um legislador para sair do labirinto da política. No segundo, o laço é pressuposto, mas não é justificado, entre a autonomia ou autolegislação e o contrato social pelo qual cada membro de uma multidão abandona a sua liberdade selvagem com vista a recobrá-la sob a forma de liberdade civil enquanto membro de uma república”<sup>164</sup>.

A legitimidade do poder do modelo soberano retira-se do carácter existencial do Estado e do seu elemento constitutivo que é o *povo*. Como afirmam os institucionalistas, o Direito existe porque existe a sociedade (*ubi societas, ibi ius*) e é o pressuposto da organização da comunidade humana pontificada por regras auto-vinculativas que regulam as traves-mestras da organização democrática e dirimem os conflitos entre os seus membros assegurando a previsibilidade das condutas nas suas relações recíprocas.

Constituindo o Estado soberano a variante qualitativamente mais perfeita de sociedade organizada, pela plenitude do poder inerente à soberania, torna-se inteligível que seja *o povo*, isto é, a sua componente humana, ligada à realidade estadual pelo vínculo da nacionalidade, o sujeito titular do poder. É o povo, no Estado de Direito, o

---

<sup>163</sup> *Émile*, O. C., IV, p. 837.

<sup>164</sup> RICŒUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, L'ordre philosophique, 1990, pp. 266-267. Como bem sublinha Ricœur, «l'enjeu principal, la question ultérieure sera de savoir si une théorie contractualiste est susceptible de substituer une approche procédurale à toute fondation de l'idée de justice, à quelque conviction que ce soit concernant le bien commun du tout, de la *politéia*, de la république ou du *Commonwealth*».

único titular da soberania, ou seja, da faculdade de autolegislação jurídico-política em colectividade, através de “leis constitucionais”<sup>165</sup>.

Em conclusão, se é um facto que o fundamento legitimador da ordem constitucional do Estado de Direito é o poder político soberano imputado à vontade popular, não deixa de ser igualmente legítimo afirmar que o poder político, numa das suas manifestações mais intensas e irresistíveis, precede as regras normativas. Se *o poder precede a norma*, é ao “direito político” que cabe a tarefa legitimadora do poder político. O poder começa, deste modo, como *facto* para depois se projectar como *manifestação criadora* de Direito, estabelecendo a sua potestade fundacional de uma ordem de domínio (*imperium*) na legitimidade jurídico-política que deve amparar a sua existência, enquanto autoridade fundada na vontade soberana do povo, tácita ou expressamente formulada. A decisão subjacente ao poder soberano tem necessariamente um carácter *plurilateral* ou *pactício* no contexto do “Direito político” que assume uma função normativa universal ou *centrípta* na fundação *de jure* do poder político.

Faltando um poder soberano que exerça o poder próprio sob a autoridade do povo, e não apenas poderes delegados que possam reconduzir autoritariamente uma pluralidade de partes a uma unidade política, faltam os elementos indispensáveis para uma integração formal mínima que pressupõe a unidade política. Mas existindo valores e língua comuns, bem como uma comunidade de destino universal de direito numa comunidade política, criam-se as condições de legitimidade do poder político, constituindo a metamorfose do poder pelo “direito” o projecto da ciência política de Rousseau.

Se temos por inquestionável a premissa segundo a qual a estrutura genealógica da sociedade pode ser ilegítima ou que os Estados podem nascer pela *força*, ou degenerar nessa modalidade, mais inquestionável ainda é que o Estado de Direito nasce da metamorfose da *força no direito*, ou da sua negação, e que é o *poder* na sua modalidade estrutural de poder soberano que contém o acto fundamental que preexiste logicamente e legitima normativamente esse complexo poder institucional. Como sublinha Paul Ricœur, “o Estado autocrático é aquele em que o governo é o único a deliberar, a decidir e a agir, sem nenhuma intervenção obrigatória de outras instâncias; o Estado constitucional é aquele em que o governo deve observar certas regras legais que limitam a sua liberdade

---

<sup>165</sup> *Contrat social*, II, 12, O. C., III, p. 393.

de acção pela intervenção obrigatória de outras instituições; uma tal distinção é e quer-se formal. Mas esta tipologia é sustentada por uma genealogia do poder que lhe comanda todos os conceitos. O Estado autocrático é aquele cujo «método» está mais próximo da violência dos *rassembleurs* de terra que fizeram o Estado moderno; esta filiação do poder está inscrita na natureza do Estado [...]. Ora, o Estado constitucional «deveio» a partir do Estado autocrático, procede dele e traz assim a cicatriz da violência original dos tiranos fazedores de história razoável; senão toda a problemática da *limitação* do poder, própria do governo constitucional, perderia toda a espécie de sentido. A noção de «limite», presente na definição mais formal do Estado constitucional, indica que o Estado é «arbitrário», «violento», enquanto poder, e que este arbitrário é consubstancial à «forma» do Estado. É o que denominei alhures o *paradoxo político*”<sup>166</sup>.

Quanto ao valor do direito, se os “factos” precedem as normas, não há possibilidade de fundar as normas nos “factos”, ou não há possibilidade de legitimação do direito na força, porque a sua universalidade normativa exige a superação ou a remoção da força como o fundamento do direito. Se o “facto” tem precedência histórica sobre o direito, o direito tem uma precedência lógica e normativa sobre os “factos”. Rousseau distingue o plano dos “factos” históricos do dos “princípios do direito” pois “as sábias investigações sobre o direito público são frequentemente a história dos antigos abusos, e obstinava-se mal quando se dava ao trabalho de os estudar demasiadamente”<sup>167</sup>. Rousseau censura aos teóricos do direito natural moderno a partir de Grotius de “raciocinar e de estabelecer sempre o direito pelo facto. Poder-se-ia empregar um método mais consequente, mas não mais favorável aos Tiranos”<sup>168</sup>.

Rousseau substitui à *heteronomia* dos “factos” a *autonomia* do direito ou das “normas” no âmbito da livre vontade e o “*direito político*” constitui-se como o fundamento da democracia. É entre a “*facticidade*” e a “*validade*” das normas, ou o poder (*potestas*) como ordenamento de domínio (*imperium*) e a ordem normativa da democracia, que se realiza a empresa de Rousseau sob a dupla vertente genealógica e normativa, como bem sublinha Habermas:

---

<sup>166</sup> RICŒUR, Paul, *Lectures I, Autour du politique*. Paris, Éditions du Seuil, «La couleur des idées», 1991, pp. 105-106.

<sup>167</sup> *Contrat social*, I, 2, O. C., III, p. 353, Note.

<sup>168</sup> *Contrat social*, I, 2, O. C., III, p. 353.



“A concepção da democracia desenvolveu-se a partir do conceito rousseauista de autodeterminação. Num primeiro tempo, compreendeu-se a «soberania popular» como uma restrição, ou como uma inversão, da soberania do príncipe fundada sobre um contrato entre o povo e o governo. Em contrapartida, Rousseau e Kant não compreenderam a soberania popular, nem como uma transferência (*transfert*) de alto a baixo do poder de dominação (*pouvoir de domination*), nem como uma partilha de dominação entre duas partes. Do seu ponto de vista, a soberania popular significava mais a transformação da dominação em autolegislação. Ao pacto histórico, contrato de dominação, substitui-se aqui o contrato social, modelo abstracto do modo de *constituição* de uma dominação que não se legitima senão pela realização da autolegislação democrática. De imediato, a dominação perde o seu carácter de força natural; trata-se com efeito de extirpar do poder (*puissance*) todo o resíduo de *violentia*.

Ora, com a passagem da soberania do príncipe ao povo, os direitos do sujeito transformam-se em direitos do homem e do cidadão, e portanto em direitos cívicos liberais e políticos. De um ponto de vista ideal-típico, estes direitos garantiam doravante, ao lado da autonomia privada, a autonomia política, e isto, em princípio, ao mesmo título para todo cada um. Segundo esta ideia, o Estado constitucional democrático é uma ordem querida pelo próprio povo e legitimado pela livre formação da sua vontade. Segundo Rousseau e Kant, os destinatários do direito devem ao mesmo tempo conceber-se como os seus «autores»<sup>169</sup>.

A norma democrática é estranha às figuras históricas concretas da particularidade: como toda a norma, é uma “escala” universal, anhistórica, e todos os regimes políticos, na sua facticidade institucional, devem encarnar a forma pura da democracia. A idealidade democrática como conceito da soberania do povo tem um valor normativo universal. Em Rousseau, a lógica da fundação dos “governos estabelecidos” aparece intimamente conexa à ideia democrática como princípio axiológico da reflexão política.

No *Émile*, Rousseau explica que o seu enfoque normativo é distinto, mas complementar, do da ciência política moderna:

“O direito político está ainda por nascer, e é de presumir que jamais nascerá. Grotius, o mestre de todos os nossos sábios neste domínio, não é senão uma criança, e o que é pior, uma criança de má fé. O único moderno capaz de criar esta grande e inútil ciência teria sido o ilustre Montesquieu. Mas ele não teve a intenção de tratar dos princípios do direito político; contentou-se em tratar do direito positivo dos governos estabelecidos; e nada no mundo é mais diferente do que estes dois estudos. Aquele que quer julgar de modo são os governos tais como eles existem é obrigado a reunir ambos; é necessário saber o que deve ser para bem julgar o que é”<sup>170</sup>.

<sup>169</sup> HABERMAS, Jürgen, *L'Intégration Républicaine, Essais de théorie politique*, tradução por Rainer ROCHLITZ (*Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1996). Paris, Fayard, 1998, p. 72 e p. 103. Cf. *Droit et Démocratie. Entre faits et normes*, tradução de Rainer ROCHLITZ e Christian BOUCHINDHOMME (*Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des Demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1992). Paris, Gallimard, nrf essais, 1997.

<sup>170</sup> *Émile*, V, O. C., IV, pp. 836-837: «Le droit politique est encore à naître, et il est de présumer qu'il ne naîtra jamais. Grotius, le maître de tous nos savants en cette partie, n'est qu'un enfant, et ce qui pis est un enfant de mauvaise foi. [...] Le seul moderne en état de créer cette grande et inutile science eut été

O “sistema” político de Rousseau só pode ser julgado do ponto de vista lógico-normativo, e não a partir de uma impossível exactidão histórica. A função da filosofia é a de se substituir à história. O sentido de génese normativa ou de construção racional do *Contrato Social* é a sua característica mais saliente e Rousseau confirma que o objecto da sua ciência política é “o exame dos factos pelo direito”<sup>171</sup>. Para Rousseau, é a incapacidade radical da metodologia histórica para descobrir os princípios reguladores da ciência política: o que a história descortina é a história dos “antigos abusos” e é necessário uma mudança radical de método para “reclamar os direitos da humanidade”:

“Estabelecendo a vontade geral por primeiro princípio da *economia* pública e regra fundamental do governo, não achei necessário examinar seriamente se os magistrados pertencem ao povo ou o povo aos magistrados, e se nos assuntos públicos se deve consultar o bem do Estado ou o dos chefes. Há muito que esta questão foi decidida de uma maneira pela prática, e de uma outra pela razão. Seria pois a propósito dividir ainda a *economia* pública em popular e tirânica. [...] As máximas desta estão inscritas ao longo dos arquivos da história e nas sátiras de Maquiavel. As outras não se encontram senão nos escritos dos filósofos que ousam reclamar os direitos da humanidade”<sup>172</sup>.

A soberania popular é, com efeito, a exibição do fundamento sobre o qual repousa toda a ordem jurídica e política, qualquer que ela seja, mesmo quando é desconhecido. Se o *Contrato Social* é, segundo Rousseau, “uma obra para todos os tempos”<sup>173</sup>, é porque trata dos “*princípios do direito político*”, ou de verdades universais e fundadoras, e toda a realidade política, mau grado a sua recusa, não faz senão confirmar a sua validade universal. “Os fundamentos do Estado são os mesmos em todos os Governos, e estes fundamentos são melhor estabelecidos no meu Livro do que em qualquer outro”<sup>174</sup>.

---

l'illustre Montesquieu. Mais il n'eut garde de traiter des principes du droit politique; il se contenta de traiter du droit positif des gouvernements établis, et rien au monde n'est plus différent que ces deux études. Celui pourtant qui veut juger sainement des gouvernements tels qu'ils existent est obligé de les réunir toutes deux; il faut savoir ce qui doit être pour bien juger de ce qui est».

<sup>171</sup> *Discours sur l'inégalité*, O. C., III, p. 182: «En continuant d'examiner ainsi les faits par le Droit [...]».

<sup>172</sup> *Discours sur l'Économie Politique*, O. C., III, p. 247: «En établissant la volonté générale pour premier principe de l'*économie* publique et règle fondamentale du gouvernement, je n'ai pas cru nécessaire d'examiner sérieusement si les magistrats appartiennent au peuple ou le peuple aux magistrats, et si dans les affaires publiques on doit consulter le bien de l'état ou celui des chefs. Depuis longtemps cette question a été décidée d'une manière par la pratique, et d'une autre par la raison. Il serait donc à propos de diviser encore l'*économie* publique en populaire et tyrannique. [...] Les maximes de celle-ci sont inscrites au long dans les archives de l'histoire et dans les satyres de Machiavel. Les autres ne se trouvent que dans les écrites des philosophes qui osent réclamer les droits de l'humanité».

<sup>173</sup> *Correspondance générale de J.-J. Rousseau*, ed. Théophile DUFOUR e P.-P. PLAN, t. VIII, p. 98.

<sup>174</sup> *Lettres écrites de la Montagne*, Sixième Lettre, O. C., III, p. 811.

Rousseau afirma no resumo do *Émile* do *Contrato Social* que a democracia se configura não como um regime político entre outros, mas como o ideal normativo de todos os Estados existentes, como a “escala” sobre a qual todos se devem reger:

“Antes de observar, é necessário fazer regras para as suas observações: é necessário fazer-se uma escala para a ela referir as medidas que se tomam. Os nossos princípios do direito político são esta escala. As nossas medidas são as leis políticas de cada país”<sup>175</sup>.

Os “*princípios do direito político*”, subtítulo do *Contrato Social*, são a “escala” formal que funda a soberania democrática como a única forma legítima do poder. A democracia não é, no quadro do seu pensamento dedutivista, o princípio constitutivo de um regime governamental. Em Rousseau, a democracia é o modelo regulador de todas as formas de governo.

Rousseau dá ao *Contrato Social* o subtítulo “princípios do direito político”, no sentido de axiomas fundadores, e a investigação concerne o que torna legítima a condição da sociedade humana. Rousseau está menos preocupado, ao contrário dos filósofos políticos da tradição, com uma tipologia das formas de governo do que com a fundação do direito político, ou o que confere validade normativa à “forma da República”<sup>176</sup>.

Se o seu conceito de ciência política é inseparável do conceito de soberania do povo, a “obra-prima da arte política”<sup>177</sup>, a democracia não é o que uma tradição secular definiu como o governo do povo pelo povo. A democracia designa uma das formas possíveis de governo, mas o conceito remonta fundamentalmente à fonte da dinâmica dos regimes políticos. Rousseau reconhece somente validade normativa universal à forma de soberania democrática, qualquer que seja a forma de “administração” ou de “governo”, e a soberania é sempre e necessariamente a soberania do “povo”.

Hannah Arendt opõe-se à identificação da política e do governo, cuja dominância se explica pelas condições económicas da sociedade moderna, que fazem do «labor» um valor absoluto, reduzindo a política ou a esfera pública a um papel instrumental ou *atomístico* de composição de interesses privados<sup>178</sup>.

---

<sup>175</sup> *Émile*, V, O. C., IV, p. 837: «Avant d’observer, il faut se faire des règles pour ses observations: il faut se faire une échelle pour y rapporter les mesures qu’on prend. Nos principes du droit politique sont cette échelle. Nos mesures sont les lois politiques de chaque pays».

<sup>176</sup> *Du Contrat social ou Essai sur la forme de la République* é o título da primeira versão do *Contrato*.

<sup>177</sup> *Lettres écrites de la Montagne*, Huitième Lettre, O. C., III, p. 838.

<sup>178</sup> ARENDT, Hannah, *A Condição Humana* (*The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958), trad. de Roberto RAPOSO, Relógio d’Água Editores, 2001, pp. 61-62: «A sociedade é a

Trata-se de uma visão empírica que afecta a política, e à qual somente a política pode responder, não a “administração”. Arendt valoriza a política ao sublinhar que a liberdade não pode limitar-se à soma das liberdades privadas, e destaca a importância da liberdade de intervenção na “*res publica*”. É redutora a visão da vida democrática como um simples mecanismo, aliás imperfeito, de composição de interesses. Assim, ao lado de um processo de composição de interesses divergentes entre os membros da sociedade, a democracia implica um debate ético público, no qual visões diferentes do “bem público” argumentem na procura de um consenso que universalize princípios. A liberdade política, negligenciada pelos individualistas liberais com a concepção da “liberdade negativa”<sup>179</sup>, é exigida pela dignidade e pela autonomia da pessoa humana. Em democracia, o poder político na sua facticidade não é negado, nem mesmo sob o império das leis. A diferença é que, em democracia, o poder é legitimado, não pela tradição histórica, como nos teóricos políticos do passado, mas pelo consentimento e a participação dos cidadãos na “*res publica*” e, em particular, na escolha dos governantes ou da “administração”. O carácter democrático de uma decisão depende, por um lado, da sua adopção directa ou indirecta pela maioria, mas depende também da sua conformidade com as razões do próprio princípio democrático, ou da democracia como sistema de princípios. Em Rousseau, a validade normativa universal da democracia depende não somente das leis, mas advém-lhe do seu conteúdo ético-normativo, ou seja, da justiça.

Para Rousseau, não se trata tanto de tomar em consideração a origem do poder quanto o fundamento normativo do poder, porque em democracia “a autoridade soberana é em todo o lado a mesma”<sup>180</sup>. Ele reconhece que todo o poder político pode ser instalado pela violência ou o constrangimento em grau das forças em presença, das circunstâncias históricas, etc. Trata-se, e tal é o objecto do “direito político”, de transformar um poder político *de facto*, ligado às circunstâncias, numa instituição soberana reconhecida em direito pela comunidade política. A instituição da soberania vai a par com a do Estado de Direito quando reside na soberania do povo.

---

forma na qual a dependência mútua em prol da subsistência, e de nada mais, adquire importância pública, e na qual as actividades que dizem respeito à mera sobrevivência são admitidas na praça pública. [...] Uma vez que o próprio princípio organizacional deriva claramente da esfera pública, e não da esfera privada, a divisão do trabalho é precisamente o que sucede à actividade do labor nas condições da esfera pública e jamais poderia ocorrer na privacidade do lar».

<sup>179</sup> BERLIN, Sir Isaiah, “Two concepts of Liberty”, in *Four Essays on Liberty*. Oxford, Oxford University Press, 1969, p. 27.

Tudo se passa como se em Jean-Jacques Rousseau, sob a influência de Locke e Montesquieu, a função da soberania encontrasse o seu lugar legítimo, não numa pessoa individual ou numa pessoa pública, mas num sistema jurídico-institucional que constitui o fundamento do Estado moderno.

A “modernidade” da ciência de Rousseau consiste na universalização da política, que corresponde ao facto essencial do Estado de Direito que se confunde com a democracia ser o único sistema político que faz da suspensão da violência e da exposição à visibilidade pública o momento decisivo da política. Assim, abre-se a era da *Öffentlichkeit* e fecha-se definitivamente aquela dos *arcana* ou os mistérios do Estado<sup>181</sup>.

É entre a “dominação” e o “reconhecimento” democrático que se joga o destino da liberdade humana que é o signo da humanidade:

“É o sinal sem equívoco de qualquer coisa de novo, qualificando uma ordem especificamente humana. O poder mostra-se aqui em toda a sua dignidade, ele testemunha da soberania que se constitui na vida colectiva dos homens. [...] Parece então que aí onde temos uma sociedade de humanos, não há somente dominação, mas ainda uma soberania visando um consentimento atestado publicamente e um reconhecimento durável.

A sociedade humana encontra-se assim colocada num espaço público inteiramente novo. Não poderemos indicar nenhum conteúdo podendo caracterizá-la. É o espaço livre de reconhecimento? É também, inversamente, o espaço no qual o soberano comanda livremente os seus sujeitos, reduzidos assim ao papel de servos [*valets*], de servidores [*serviteurs*] ou de escravos. [...] Dominação e reconhecimento, saber da morte, e vida com este saber: tal é a base antropológica da liberdade, que não é somente aquela dos mais poderosos, mas também aquela do homem enquanto tal”<sup>182</sup>.

Rousseau é um dos fundadores do discurso moderno do “reconhecimento”. Ele começa a reflectir sobre a importância do respeito igual e, com efeito, dá-lhe o carácter de factor indispensável à liberdade. Rousseau tende a opor uma condição de liberdade na igualdade formal perante as leis a uma condição caracterizada pela *hierarquia* e a dependência do outro. Neste estado, depende-se dos outros não somente porque detêm o poder político, mas também para a sobrevivência ou o sucesso nos projectos que se

---

<sup>180</sup> *Contrat social*, III, 4, De la Démocratie, O. C., III, p. 405.

<sup>181</sup> Distinguindo no *Discours sur l'Économie Politique* a “*economia pública*” da economia tirânica, Rousseau, depois de afirmar que a economia é uma função do governo legítimo sob a égide da “vontade geral”, caracteriza a economia tirânica própria dos regimes autocráticos: «C’est alors qu’il faut recourir à toutes les petites et méprisables ruses qu’ils appellent *maximes d’état*, et *mystères du cabinet*» (O.C., III, p.253). Pelo contrário, na “*economia pública*” “o primeiro dever do legislador é de conformar as leis à vontade geral, e a primeira regra da *economia pública* é a de que a administração seja conforme às leis” (O. C., III, p. 250).

<sup>182</sup> GADAMER, Hans-Georg, *L’héritage de l’Europe (Das Erbe Europas*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1989), tradução e prefácio de Philippe IVERNEL. Paris, Payot & Rivages, 1996, p. 128.

valoriza, mas sobretudo porque se deseja obter a sua estima ou o “reconhecimento”. A pessoa dependente do outro numa sociedade hierarquizada é um escravo da “*opinião*”.

Esta ideia é uma das chaves do vínculo que Rousseau supõe haver entre a dependência e a hierarquia social. No âmbito da concepção tradicional da honra, ela está intrinsecamente vinculada às preferências, e o “reconhecimento” é intrinsecamente diferencial: é um bem posicional.

É por causa do lugar crucial da honra que a condição da humanidade se apresenta como uma combinação paradoxal de propriedades, de tal modo que, apesar da desigualdade social em termos de poder, somos *todos* dependentes uns dos outros — não só o escravo do mestre, mas também este daquele. A segunda frase do *Contrato Social*, depois da famosa frase sobre o nascimento livre dos homens e a sua condição cativa em sociedade, diz: “Tal crê-se o mestre dos outros, que não deixa de ser mais escravo do que eles”<sup>183</sup>. E no *Émile*, Rousseau afirma que nessa condição de dependência social, “mestre e escravo depravam-se mutuamente”<sup>184</sup>. Se fosse apenas uma questão de força, poderíamos pensar que o mestre é livre à custa do escravo. Todavia, num sistema de *honra hierárquica* a deferência das ordens inferiores é essencial, bem como o orgulho “preconceituoso”, baseado em privilégios, das ordens superiores.

Rousseau foi influenciado pelos estóicos, identificando o orgulho como uma das grandes fontes do mal, mas não pára onde aqueles pararam. Há um discurso de longa data sobre o “orgulho”, tanto o estóico como o cristão, que recomenda que superemos por completo a nossa preocupação com a boa opinião alheia. Na verdade, Rousseau reconhece o orgulho como a paixão fundamental do homem moderno, segundo a tradição de Hobbes, mas se o móbil mais profundo do homem em sociedade é o *amor-próprio* (*amour-propre*) importa “generalizar” o interesse egotista da vontade particular, de tal modo que se torne “a verdadeira fonte da honra”<sup>185</sup>. Aqui, a glória (*glory*), ou o reconhecimento público numa sociedade democrática, é fundamental, e a estima pública é benéfica. O reconhecimento social numa sociedade democrática está na origem da “justiça distributiva”. Poder-se-ia dizer que, num contexto democrático ideal, embora

---

<sup>183</sup> *Contrat social*, I, 1, O. C., III, p. 351.

<sup>184</sup> *Émile*, II, O. C., IV, p. 311.

<sup>185</sup> *Discours sur l'inégalité*, O. C., III, Nota XV, p. 219.

todos dependessem de todos, todos dependiam na mesma medida, em virtude do princípio da igualdade formal e da reciprocidade de todos perante a lei.

O argumento de Rousseau é o de que numa reciprocidade equilibrada de uma sociedade democrática regida por valores comuns, gerais e universais, retira-se da dependência da “opinião” o que há nela de negativo, tornando-a compatível com a liberdade, e é mesmo a condição *sine qua non* da liberdade. A completa reciprocidade, ao lado da unidade de propósitos que a torna possível, assegura que após um elaborado processo de debate público, ao seguir a sua opinião, “cada um não obedeça senão a si mesmo e permaneça tão livre quanto antes”<sup>186</sup>. Em contrapartida, numa sociedade de *honra hierárquica* está-se em conflito e em competição permanente e o “bem comum” é encarado como o interesse privado que produz o “benefício” ou o resultado aproximado, a conexão *a parte post* de uma sociedade rigidamente hierarquizada; a glória particular é a vergonha do outro, ou pelo menos a sua obscuridade, e a obtenção do favor do outro tem um carácter alienante. Paradoxalmente, a dependência negativa do outro, faz-se acompanhar da separação e do isolamento numa uniformização geral; pelo contrário, o “reconhecimento” social, que Rousseau denomina de dependência do outro, envolve a unidade de um projecto social e um “*moi commun*”<sup>187</sup>.

Assim, Rousseau está na origem de um novo discurso sobre a honra e a dignidade humana. Às duas maneiras tradicionais de conceber a honra e o orgulho (*pride*) Rousseau adiciona uma terceira, que é bem distinta daquelas. Havia um discurso que denunciava o orgulho, e intimava a apartarmo-nos de toda essa dimensão da vida humana e a não nos preocuparmos de modo algum com a glória (*glory*) e a estima pública. Havia também uma ética da honra, francamente não universalista e utilitarista que, na senda de Hobbes, concebia a honra como a marca mais indelével do ser humano, e via naquele que não ligava à sua reputação e não se dispusesse a defendê-la como um ser desprezível.

Rousseau toma de empréstimo a linguagem denunciatória do primeiro discurso, mas não termina conclamando a uma renúncia a toda a preocupação com a honra. Pelo contrário, no seu modelo democrático do Estado, a preocupação com a honra é fundamental. O remédio é não rejeitar a importância do *amour-propre* ou da honra, mas entrar num sistema político, distinto de uma sociedade vertical e rigidamente

---

<sup>186</sup> *Contrat social*, I, 6, O. C., III, p. 360

<sup>187</sup> *Contrat social*, I, 6, O. C., III, p. 361.

hierarquizada, caracterizado pela igualdade formal perante as leis, pela reciprocidade da estima pública, e pela unidade de valores éticos comuns. Esta unidade torna possível a igualdade ou a reciprocidade da honra, mas o facto desta última ser recíproca nesse sistema político-social é essencial para a unidade de propósitos comuns da *Nation*. Sob a égide da vontade geral, todos os cidadãos devem ser igualmente honrados e a “honra” é mesmo a fonte e o “reconhecimento” da universalidade da justiça segundo o “mérito”. É deste modo que com Rousseau, nasce a era da dignidade e da autonomia humana, enquanto o homem é sujeito titular de direitos inalienáveis e imprescritíveis. Esta crítica do “orgulho” que leva à política da igual dignidade social, e não à mortificação solitária ou à uniformização geral, é a que Hegel tornou famosa na sua dialéctica do Mestre e do Escravo. Esta dialéctica, baseada no “reconhecimento” das capacidades universais do ser humano, tem a sua raiz no modelo rousseauiano de autonomia e dignidade do homem e do cidadão. Rousseau é o expoente inicial da era da dignidade humana que se consuma sob o estandarte de Kant, embora no âmbito de uma convivência interna de interesses divergentes, pois o projecto da ciência política de Rousseau é o de “aliar sempre o que o *direito permite* com o que o *interesse prescreve*, a fim de que a justiça e a utilidade não se encontrem de todo divididas”<sup>188</sup>.

Assim há, segundo Rousseau, um nexu indissolúvel entre a democracia e o “reconhecimento”. Se a democracia é o governo da *autonomia*, o fundamento da democracia é a *liberdade* individual, a qual torna possível a *igualdade* dos sujeitos, mediante o seu *reconhecimento* e consentimento recíproco. Isto é, todos são considerados iguais entre si, com o mesmo *valor político* e a mesma pretensão à liberdade, a qual é o conteúdo, a medida dessa igualdade, pois é no reconhecimento do outro também como ser livre que se vê nele um ser igual em direito. O desejo de liberdade é então modificado pelo sentimento de igualdade, ou seja, pelo “reconhecimento”. No entanto, a liberdade só pode ser reconhecida, de modo pleno, na medida em que seja instaurada uma *ordem social juridicamente fundada*, ou seja, os sujeitos apenas são autónomos se portadores de *direitos* iguais que essa ordem jurídica faz valer.

Enfim, o Estado de direito democrático apresenta-se como a organização político-estadual possibilitadora de uma *legalidade* legítima, e funda-se nos *direitos fundamentais*

---

<sup>188</sup> *Contrat social*, I, O. C., III, p. 351 [itálico nosso].



criados *soberanamente* pelo próprio povo, destinatário e co-autor da ordem jurídica. É nesse Estado que a autonomia política actua contra a *arbitrariedade* do poder mediante a sua domesticação pelo direito. O Direito materializa uma *vontade popular* temporalmente situada (facticidade) que, de forma racional, mediante a *práxis dialógica* democrática, normatiza idealmente e universaliza esse complexo poder institucional.

À filosofia, ou ao momento de racionalidade prática no âmbito da actuação do moderno pensamento constitucional, não cabe curvar-se ante a *voluntas* do poder, mas realizar o direito, sendo esta a *differentia specifica* da democracia ou do Estado de Direito, outra maneira de acentuar a pluridimensionalidade do sistema jurídico ou do “direito”, o carácter analógico ou o *modus* “dialógico” da sua reconstituição. Como nota Habermas, “Rousseau e Kant tentaram conceber, por meio do conceito de autonomia dos sujeitos de direito, uma unidade da vontade soberana e da razão prática, em virtude da qual a soberania popular e os direitos do homem se interpenetram reciprocamente”<sup>189</sup>.

Não se entende a função *política* do direito — que Rousseau designa como o “direito político” — como a recondução das “normas” aos “factos”, mas como a convincente explicitação do fundamento juridicamente autónomo da legitimidade política no seio da *práxis*, o que apenas se logrará por referência ao horizonte ético-normativo dessa *práxis*: só transcendendo a realidade empírico-sociológica e problematizando dialógico-argumentativamente o *ethos* que lhe dá o sentido humano-cultural, podemos compreendê-la e aferir os “factos”. O “direito político” tem, portanto, uma função *político-práxistamente* legitimante que ancora na racionalidade prática do discurso jurídico das “normas” do agir rectamente segundo o *ethos* ou o “bem comum” e que encontra, a partir de Rousseau e Kant até aos nossos dias, a sua exclusiva precipitação normativa nas sociedades democráticas.

Um dos temas centrais do pensamento político contemporâneo é o discernir de modo argumentativamente convincente a validade jurídica das decisões estaduais em democracia, que só serão *legítimas* quando puderem considerar-se normativamente justificadas. A “*legitimação*” identifica no limite a perfeição jurídica (*Rechtfertigung*), uma fórmula que é insusceptível de ser traduzida pela linguagem empírica. Rousseau procurou descobrir, através dos seus “*princípios do direito político*”, “os fundamentos do

---

<sup>189</sup> HABERMAS, Jürgen, *L'Intégration Républicaine, Essais de théorie politique*. Paris, Fayard, 1998, p. 281.

Estado” ou as condições universais de legitimidade de “todos os Governos”<sup>190</sup>, inaugurando os “princípios” formais da democracia política.

É no nexo entre o tema do *Discurso* — o da “origem e dos fundamentos da desigualdade entre os homens” — e a “justiça distributiva”, que constitui o fundamento da sociedade civil, que radica a solução do problema político no *Contrato Social* e o *pathos* universal pela democracia.

Depois da distinção entre a *desigualdade natural* e a *desigualdade moral* que abre o *Discurso*, Rousseau questiona-se sobre a eventual “ligação essencial entre as duas desigualdades”<sup>191</sup>. Se existisse uma tal ligação, dever-se-ia reconhecer que “aqueles que comandam valem necessariamente mais que aqueles que obedecem” e que “a força do corpo ou do espírito, a sabedoria ou a virtude, se encontram sempre nos mesmos indivíduos, em proporção do poder, ou da riqueza”. Mas seria prova de ignorância o juízo de que os que detêm o poder são *necessariamente* os melhores e que a riqueza e o poder se encontram *sempre* nas mãos dos mais virtuosos ou mais sábios. Entre as duas espécies da *desigualdade* não subsiste nenhuma “ligação *essencial*”, nenhuma relação necessária ou analítica, como diria Kant, que derive da própria essência das duas categorias de desigualdade. Assim, é indigno de “homens racionais e livres, que procuram a verdade”, deduzir pelo poder ou pela riqueza a sabedoria ou a virtude. Mas a negação de uma relação necessária entre a *desigualdade natural* e a *desigualdade moral* não comporta a exclusão da *possibilidade* da sua conexão:

“Como poderia eu meditar sobre a igualdade que a natureza estabeleceu entre os homens e sobre a desigualdade que eles instituíram, sem pensar na profunda sabedoria com a qual uma e outra, felizmente combinadas neste Estado, concorrem da maneira mais próxima da lei natural e a mais favorável à sociedade, à manutenção da ordem pública e à felicidade dos particulares?”<sup>192</sup>

A *igualdade natural* dos homens e a “desigualdade que instituíram” concorrem, numa “feliz combinação”, para a manutenção da ordem pública e a felicidade dos privados e, portanto, a harmoniosa combinação da igualdade natural e da desigualdade artificial proporciona a matriz da convivência social e da organização do poder político,

---

<sup>190</sup> *Lettres écrites de la Montagne*, Sixième Lettre, O. C., III, p. 805.

<sup>191</sup> *Discours sur l'inégalité*, O. C., III, pp. 131-132.

<sup>192</sup> *Discours sur l'inégalité*, O. C., III, p. 111: «comment pourrais-je méditer sur l'égalité que la nature a mise entre les hommes et sur l'inégalité qu'ils ont institué, sans penser à la profonde sagesse avec laquelle l'une et l'autre, heureusement combinées dans ce État, concourent de la manière la plus rapprochée de la loi naturelle et la plus favorable à la société, au maintien de l'ordre public et au bonheur des particuliers?»

desde que respeite o direito e seja vantajosa para a sociedade no seu todo e para cada um dos seus membros, como o *topos* de uma “desigualdade útil ao interesse de todos”, como dirá Condorcet, porque incompatível com qualquer forma de “dependência”, “humilhação” ou “empobrecimento”<sup>193</sup>.

Se permanece obscuro em que consiste a “feliz combinação” das duas “*espécies de desigualdade*”, não deixa de ser o fundamento construtivo da teoria política de Rousseau, o reconhecimento da possível função positiva da desigualdade social e a dedução do critério da “justiça distributiva”. Longe de permanecerem privadas de correspondência, Rousseau evoca a ideia de uma “proporção” ou um “acordo” entre a *igualdade natural* e a *desigualdade moral* dos homens.

O *progresso da desigualdade* e a análise das diversas formas da *desigualdade moral* dominantes em cada fase da vida social, constitui o *Leitmotiv* do estudo da relação entre as dinâmicas sociais e os modos da organização do poder político. Todavia, no próprio momento em que indica a riqueza, o estatuto (*rang*), o poder e o mérito pessoal como as principais categorias da desigualdade com base nas quais existem em sociedade os confrontos “entre os particulares”, Rousseau afirma que “provará que o acordo ou o conflito destas forças diversas é a indicação mais segura de um Estado bem ou mal constituído”<sup>194</sup>. O princípio da boa constituição do Estado é o resultado do “acordo” entre as formas mais relevantes da *desigualdade moral ou política*, o “mérito”, a sabedoria e a virtude dos membros da sociedade, e as vantagens sociais, a riqueza, o estatuto e o poder, possibilitando uma correspondência entre uma forma igualitária na distribuição desigual dos recursos e das posições sociais. Rousseau fornece indicações acerca da coerência da distribuição harmônica da *desigualdade*. Trata-se da conclusão do *Discurso*, na qual Rousseau resume todo o sentido da pesquisa “sobre os fundamentos da desigualdade entre os homens”:

“Segue-se desta exposição que a desigualdade, sendo quase nula no Estado de Natureza, tira a sua força e o seu crescimento do desenvolvimento das nossas faculdades e dos progressos do Espírito humano, e torna-se enfim estável e legítima pelo estabelecimento da propriedade e das Leis. Segue-se ainda que a *desigualdade moral, autorizada somente pelo direito positivo, é contrária ao direito natural, todas as vezes que não concorra na mesma proporção com a desigualdade física*, distinção

---

<sup>193</sup> CONDORCET, M. de Caritat de, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* [1794], À Gênes, chez Yves Gravier, Quatrième édition, 1798, p. 306.

<sup>194</sup> *Discours sur l'inégalité*, O. C., III, p. 189.

que determina suficientemente o que se deve pensar a este respeito da espécie de desigualdade que reina entre todos os Povos civilizados”<sup>195</sup>.

Parece ser possível retirar dois princípios destas teses evidentemente decisivas: por um lado, a indicação *meritocrática* da distribuição das vantagens sociais; por outro lado, a posição de um vínculo quantitativo insuperável sobre a amplitude da desigualdade económica. A *desigualdade moral* é declarada ilegítima cada vez que não é proporcional à *desigualdade natural*, quando considerando o conteúdo das duas espécies de desigualdade, a atribuição social de riquezas, honras e poderes não se mostre equivalente às qualidades pessoais — o mérito, a sabedoria e a virtude — daqueles que delas beneficiem. Neste sentido, é ilegítima a desigualdade de poder que não privilegie as qualidades de mérito de cada um e submeta o melhor ao menos capaz. A *desigualdade moral* não deve ultrapassar o limite constituído pelo direito individual à sobrevivência e dar lugar a formas extremas de desigualdade económica. Não se nega a legitimidade da desigualdade social, em proporção aos méritos dos indivíduos e compatível com o direito de cada um ao necessário à sobrevivência, e que a desigualdade é inevitável e necessária, como no caso das distinções hierárquicas (a alusão ao comando e ao poder político é explícita) próprias da organização social.

Quanto à questão dos critérios de base para o reconhecimento do mérito individual, a premissa das recompensas e das desigualdades legítimas, Rousseau dá indicações essenciais para resolver positivamente o problema político da justiça distributiva. Para tal, deve fazer-se referência ao que concerne, no *Discurso*, os fundamentos da teoria normativa da justiça.

Rousseau sugere que o juízo sobre a desigualdade social encontra o seu critério de base na *incidência social* da harmonia entre a desigualdade natural e a desigualdade moral dos singulares: na *frequência* com que ocorre na sociedade — ressaltando o direito de cada um a dispor do necessário para viver — os mais ricos e poderosos serem também os melhores e terem, enquanto tal, obtido o poder e a riqueza. Mas não é difícil intuir

---

<sup>195</sup> *Discours sur l'inégalité*, O. C., III, pp. 193-194 [italico nosso]: «Il suit de cet exposé que l'inégalité, étant presque nulle dans l'état de nature, tire sa force et son accroissement du développement de nos facultés et des progrès du esprit humain et devient enfin stable et légitime par l'établissement de la propriété et des lois. Il suit encore que l'inégalité morale, autorisée par le seul droit positif, est contraire au droit naturel, toutes les fois qu'elle ne concourt pas en même proportion avec l'inégalité physique; distinction qui détermine suffisamment ce qu'on doit penser à cet égard de la sorte d'inégalité qui règne parmi tous les peuples policés».

que a maior ou menor probabilidade de uma “ligação” entre a desigualdade natural e a desigualdade moral ou política — para retomar os termos do Exórdio — decide os critérios da distribuição social das honras e dos recursos e, portanto, em última análise, o processo de formação da sociedade. Assim, no caso da sociedade existente, os critérios da distribuição de bens e poderes confundem-se com as razões históricas da constituição de grandes patrimónios e da falta de uniformidade na repartição económica, com a lógica constitutiva de relações sociais fundadas entre os indivíduos e de instituições políticas surgidas, por sua vez, para as formalizar. Os momentos decisivos deste acontecimento capital constituem o inquérito genealógico do *Discurso*. A agressividade, a astúcia, a determinação em perseguir o seu próprio interesse pessoal e a iniquidade decidiram, na maioria dos casos, os conflitos inter-subjectivos e menosprezaram os princípios da equidade. É impossível em sociedades estruturadas em *privilégios hierárquicos* estabelecer-se uma conexão feliz entre as vantagens sociais e os dotes naturais dos singulares, em particular a “*sabedoria*” e a “*virtude*” a que faz referência a *Dédicace*. Esta é a razão porque vislumbrar num tal contexto uma correspondência necessária entre tais elementos é típico de uma consciência servil. Mas a conclusão do *Discurso* vê no “Estado bem constituído”, no “acordo” das manifestações mais relevantes da desigualdade em sociedade, a plena proporção recíproca da *desigualdade natural e moral*: uma distribuição dos bens (*richesse*), das honras (*noblesse, rang*) e dos poderes (*puissance*) coerente com as qualidades pessoais dos indivíduos singulares. Longe de ser uma “questão boa a agitar entre os escravos”, a pesquisa dos mais sábios e dos mais virtuosos entre os que detêm o poder ou as maiores riquezas aparece, numa sociedade fundada nesta base, plenamente legítima, e no gozo de tais privilégios é justo reconhecer o sinal inequívoco das boas qualidades e dos autênticos méritos.

Quando está em causa a delineação da sociedade justa, é inevitável falar de privilégios, porque se está a tratar da “*combinação feliz*” da *desigualdade natural e desigualdade moral*<sup>196</sup>. Uma tal definição da desigualdade moral parece por si só inconciliável com a ideia da sua possível legitimidade. No seu significado técnico, o termo *privilégio* define as condições de vantagem intrinsecamente ligadas à injustiça e ao dano sofrido por quem tenha sido excluído. Recordamos considerações análogas às

---

<sup>196</sup> *Discours sur l'inégalité*, O. C., III, p. 131.

desenvolvidas em relação às formas da riqueza nas sociedades iníquas e à sua conexão necessária com a miséria e o sofrimento de uma parte da população. Então, não espanta que a *Economia política* enuncie o princípio segundo o qual “os cidadãos mesmos que bem mereceram da pátria devem ser recompensados por honras e jamais por privilégios”<sup>197</sup> e o *Projecto de Constituição para a Córsega* afirma “que toda a espécie de privilégio é em benefício dos particulares que os obtêm e à custa da nação que os dá”<sup>198</sup>. Todavia, não é difícil reconhecer que o alvo da polémica de Rousseau é nestes casos a isenção dos indivíduos privilegiados pelas obrigações impostas pelas leis. “A carga da nação” estão os privilégios fiscais, que retiram recursos às finanças públicas, causando a ruína da administração e os desequilíbrios na distribuição dos impostos; por seu lado, a *Économie politique* esclarece taxativamente que está excluído o privilégio que consiste na “isenção da lei”<sup>199</sup>, condição inelutável da legitimidade das normas, sendo a sua validade exactamente geral. Se tal é verdade, a legitimidade dos privilégios recai nas situações de vantagem *previstas na lei*, portanto, estáveis com base em critérios gerais. A demonstrar a possibilidade de uma tal conotação, é o próprio Rousseau que, ilustrando precisamente o princípio da “dupla universalidade” da lei no capítulo sexto do segundo livro do *Contrato*, sustenta que, desde que se mantenha no plano da generalidade que lhe é inerente, ou seja, que não defina disposições *ad personam*, “a lei pode bem estatuir que haja privilégios”<sup>200</sup>, explícita demonstração de que podem dar-se *privilégios iguais* e em relação aos quais as desigualdades são legítimas, quando compatíveis com o princípio da generalidade formal e material das normas.

Êxito de uma cadeia de “diferentes acasos”, as sociedades existentes aparecem fundadas sobre formas iníquas de desigualdade, e é o processo de formação *destas* sociedades que o *Discurso* repercute, mas desde o *Discurso sobre a Desigualdade* que a sociedade justa é possível. Rousseau não cessa de se interrogar sobre os seus caracteres essenciais, no próprio momento em que reflecte acerca dos defeitos mais graves das sociedades reais. Também no contexto de uma tal reflexão sobre a desigualdade social,

---

<sup>197</sup> *Discours sur l'Économie politique*, O. C., III, p. 249.

<sup>198</sup> *Projet de Constitution pour la Corse*, O. C., III, p. 946.

<sup>199</sup> *Discours sur l'Économie politique*, O. C., III, p. 249.

<sup>200</sup> *Contrat social*, II, 6, O. C., III, p. 379.

ao êxito da interacção entre a *desigualdade natural* e a desigualdade artificial é confiada uma função de grande importância construtiva.

Como a desigualdade ilegítima é o traço distintivo das sociedades existentes, o motor do seu movimento, a própria razão da sua existência, também uma forma legítima da desigualdade — resultado da proporção entre a *desigualdade natural* e a *desigualdade moral* dos homens e da sua “feliz combinação” — parece ser, para Rousseau, o eixo sobre o qual fundar um novo sistema político, que consigne a universalidade dos direitos de cada um. Nesta ideia base, que no *Discurso* faz contraponto ao diagnóstico de crítica social, o problema da ligação essencial entre as vantagens sociais e as qualidades pessoais tende a tornar-se o fundamento de um projecto político em que, finalmente, a riqueza (*richesse*) , o poder (*puissance*) e o estatuto (*rang*) — contidos nos limites da moderação — são a compensação e o sinal inequívoco do mérito de quem delas beneficia.

“Acordo” entre as principais expressões da desigualdade social ou “*feliz combinação*” da *desigualdade natural* e da *desigualdade moral*, “proporção” entre as “qualidades pessoais” dos singulares e as vantagens de que gozam, como avaliar as qualidades pessoais dos indivíduos e com base em que critério reconhecer, num dote natural ou numa acção, a “virtude” ou o “mérito” que a sociedade deve recompensar?

O esforço de Rousseau em medir forças numa perspectiva construtiva com os problemas centrais da teoria social aparece na nota XIX do *Discurso*, onde se oferece uma solução que permite enfrentar o problema das relações entre Rousseau e a “seita filosófica”<sup>201</sup> quanto ao problema da “justiça distributiva”. Inserida no curso da discussão sobre as relações entre a desigualdade social e as formas de governo, a nota abre com a tese de grande relevo que desmente as interpretações prevalecentes entre os *philosophes* sobre o presumível igualitarismo do *Discurso*:

“A justiça distributiva opor-se-ia mesmo a esta igualdade rigorosa do Estado de Natureza, quando ela fosse praticável na sociedade civil”<sup>202</sup>.

Não é possível realizar uma igualdade perfeita entre os membros da sociedade, porque a convivência humana tomou forma com base em confrontos nos quais, necessariamente, se chega à valorização das diferenças. Mas, o mais importante é que

---

<sup>201</sup> Rousseau *Juge de Jean-Jacques*, O. C., I, p. 965.

<sup>202</sup> *Discours sur l'inégalité*, O. C., III, Nota XIX, p. 222: «La justice distributive s'opposerait même à cette égalité rigoureuse de l'État de Nature, quand elle serait praticable dans la société civile».

uma tal “*igualdade rigorosa*” — uma forma das relações sociais totalmente indiferente à *desigualdade natural* dos indivíduos singulares — seria injusta. Até aqui Rousseau não se parece afastar das posições expressas pelos outros expoentes das Luzes — Voltaire e Diderot, etc. — e concorda em considerar “quimérica”, além de iníqua, uma igualdade nas condições individuais. No entanto, quando se trata dos critérios de juízo de legitimidade da *desigualdade moral* ou dos princípios base da justiça distributiva, a convergência das posições é aparente.

A tese de Rousseau parece, até agora, contrapor-se frontalmente à posição típica da primeira geração das Luzes. Certamente, o “mérito” individual é o principal quesito sobre o qual deve fundar-se o direito dos membros da sociedade quanto a serem distintos e a receberem vantagens diferentes. A recusa de igualitarismos mecânicos não é menos clara no *Discurso*. A dar crédito às suas próprias afirmações, o *Discurso* invoca a autoridade de Isócrates, do qual — provavelmente através da mediação de Pufendorf — Rousseau retoma o argumento *meritocrático* apresentado no sétimo livro do *Areopagita*. Recusando a “igualdade injusta” que consiste em acordar benefícios iguais a bons e maus, a igualdade justa é capaz de distinguir as virtudes de cada um e de os recompensar ou punir tendo como base os seus méritos e os seus deméritos. Mas, se até agora Rousseau seguiu de perto a tese isocrática, as considerações seguintes constituem um acréscimo original e é aqui que a definição do critério de avaliação dos méritos individuais revela a distância das suas finalidades políticas em relação às posições dos expoentes da “seita filosófica”<sup>203</sup>:

“Os estatutos (*rangs*) dos Cidadãos devem ser regidos, não sobre o mérito pessoal, o que seria deixar ao Magistrado o meio de fazer uma aplicação quase arbitrária da Lei, mas sobre os serviços reais que eles prestam ao Estado e que são susceptíveis de uma estimativa mais exacta”<sup>204</sup>.

Não se discute o direito dos melhores a serem reconhecidos como tais e a serem preferidos: o ponto é que tal direito surge em correspondência com o dever de cada um fornecer à comunidade serviços proporcionais às suas capacidades. Isto é evidentemente

---

<sup>203</sup> Rousseau *Juge de Jean-Jacques*, O. C., I, p. 965. Voltaire, Diderot, D’Alembert e os filósofos materialistas, como D’Holbach, La Mettrie, Condillac, D’Helvetius, etc., são os maiores expoentes da “seita filosófica”.

<sup>204</sup> *Discours sur l’inégalité*, O. C., III, Nota XIX, p. 223: «Les rangs des Citoyens doivent être réglés, non sur le mérite personnel, ce que serait laisser au Magistrat le moyen de faire une application presque arbitraire de la loi, mais sur des services réels qu’ils rendent à l’État et qui sont susceptibles d’une estimation plus exacte».



suficiente para definir a própria ideia do mérito individual em relação a valores diferentes dos característicos das reivindicações políticas do Terceiro Estado. Em síntese, se a justiça distributiva se opõe a uma “*rigorosa igualdade*” dos cidadãos é porque, por sua vez, “todos os membros do Estado devem-lhe serviços proporcionais aos seus talentos e às suas forças”<sup>205</sup>. A comunidade tem a obrigação de reconhecer as diferenças que subsistem entre os seus membros, mas as diferenças meritórias de recompensa não são, para Rousseau, meramente relativas aos “*mœurs*” dos singulares (ao mérito *peçoal* como expressão da moralidade e sujeito a avaliações subjectivas), nem, principalmente, àquelas ligadas às suas capacidades individuais consideradas em si mesmas, os “talentos”, cuja “distinção”, numa competição de mentes brilhantes e exercícios de retórica, o *Discurso sobre as Ciências e as Artes* tinha indicado a origem da *funesta desigualdade* entre os homens<sup>206</sup>. Pelo contrário, encontram-se aqui o *modo* e o *fim* do emprego concreto dos dotes pessoais, segundo o critério da justiça distributiva. O significado correcto do termo *méritos* define-se em relação ao interesse geral da comunidade; os “serviços reais” a ela fornecidos têm relevância, em relação à utilidade *pública* dos comportamentos individuais: é “na proporção dos seus serviços” que “os Cidadãos devem por seu turno ser distinguidos e favorecidos”.

Mas, no contexto das relações entre o indivíduo e a comunidade fundado no princípio da justiça distributiva, a desigualdade social assume uma forma totalmente diferente das sociedades reais. O poder, a riqueza e o estatuto são os conceitos pelos quais Rousseau define as “distinções principais” que, na sociedade do seu século, fornecem aos singulares os critérios da sua recíproca desigualdade<sup>207</sup>, mas designam, em condições profundamente modificadas, realidades completamente diferentes.

---

<sup>205</sup> *Discours sur l'inégalité*, O. C., III, Nota XIX, p. 222.

<sup>206</sup> *Discours sur les sciences et les arts*, O. C., III, p. 25: «D'où naissent tous ces abus, si ce n'est de l'inégalité funeste introduite entre les hommes par la distinction des talents et par l'avilissement des vertus?»; a contraposição entre o *talento* e a *virtude* é retomada com o tema da *igualdade* no *Préface de Narcisse*: «Dans un Etat bien constitué tous les citoyens sont si bien égaux, que nul ne peut être préféré aux autres comme le plus savant ni même comme le plus habile, mais tout au plus comme le meilleur: encore cette dernière distinction est-elle souvent dangereuse; car elle fait des fourbes et des hypocrites. [...] Quand une fois les talents ont envahi les honneurs dus à la vertu, chacun veut être un homme agréable et nul se soucie d'être un homme de bien. De-là naît encore cette autre inconséquence qu'on ne récompense dans les hommes que les qualités qui ne dépendent pas d'eux: car nos talents naissent avec nous; nos vertus seules nous appartiennent» (*Préface de Narcisse*, O. C., II, pp. 965-966).

<sup>207</sup> *Discours sur l'inégalité*, O. C., III, p. 189.

O juízo de legitimidade pronunciado no *Discurso sobre a Desigualdade* assume, como objecto fundamental, a crítica à desigualdade social dominante. O conceito de *igualdade natural* dos homens, titulares de iguais direitos naturais, e a ideia do “acordo” entre as expressões principais da desigualdade social constituem a pedra de toque do juízo sobre a sociedade justa. Pretender que a desigualdade moral ou política seja proporcional à *igualdade natural* significa exigir, como premissa das relações sociais, que as vantagens e as distinções nas quais aquela se consubstancia sejam compatíveis com os direitos naturais dos singulares. A ideia de “proporção” entre as duas espécies de desigualdade, apresentada no fim do *Discurso*, é o reconhecimento de que numa sociedade edificada sobre a *igualdade de direito*, é possível estabelecer uma *desigualdade* legítima, mas um tal projecto necessita, por sua vez, de uma radical redefinição das formas da própria desigualdade social.

A melhor sociedade caracteriza-se por uma forma de *desigualdade* que respeite os direitos de cada um, conforme ao interesse comum de todos os cidadãos. Observou-se como este princípio vincula a legitimidade das relações de desigualdade: um vínculo positivo, porquanto se atém aos critérios de atribuição dos cargos e das recompensas; e um vínculo negativo sobre a legitimidade, porquanto concerne à medida das próprias recompensas, limitada pela exigência de impedir a constituição de extremas amplitudes de desigualdade no que respeita às riquezas e ao poder, e garantir o respeito do direito de cada um à independência económica. Uma ideia diferente da riqueza, que reenvia a uma escala diferente de valores e implica a afirmação em sociedade de um conjunto de interesses partilhados e de uma cultura livre das influências de um individualismo agressivo e violento: novas paixões devem substituir aquelas dominantes nas sociedades iníquas, nascidas do egocentrismo exasperado do indivíduo singular, da sua inclinação patológica de se reconhecer a si próprio como sendo o centro do mundo e na avaliação de cada escolha e cada comportamento em relação ao seu interesse pessoal.

Trata-se de projectar uma sociedade para a qual o valor supremo e centro de referência da *práxis* seja a comunidade no seu todo: tese que terá amplo desenvolvimento na *Économie politique*, na exigência do cumprimento do *amor-próprio*, exercido em relação à colectividade, transformando em *amor da pátria* a tendência inata do homem à

identificação empática com o seu semelhante<sup>208</sup>. A função do governo reservará de preferência honras e responsabilidades, constituirá um “serviço” que o cidadão de valor quererá e saberá desenvolver exercitando a sua própria “virtude”. A honra que lhe é tributada reduz-se a um símbolo, cuja exibição obedecerá à exigência pedagógica de indicar aos seus conterrâneos a excelência dos melhores e de lhes ensinar o amor pela República e o respeito pela virtude.

Há uma “ligação” inextricável entre a *igualdade de direito* e as desigualdades *de facto*, não sendo possível conceber uma sem reflectir ao mesmo tempo sobre as outras, e a desigualdade social é relevante para a reflexão política quando se pressupõe a igualdade jurídica e formal dos homens. O reconhecimento da insuperável “ligação” entre a *desigualdade* e a *igualdade* guiou a análise crítica da sociedade moderna conduzindo-a em direcção a um *construtivismo* que ocupa o *Contrato Social*. O ponto de partida da nova reflexão será a intuição central de que os conceitos de igualdade e de desigualdade tenham um vínculo comum e que, se a tutela da igualdade dos cidadãos deve ter em conta os diferentes contributos que cada um dá à colectividade, a desigualdade social dos indivíduos singulares só será legítima se for compatível com a *igualdade de direito*, com o direito igual de cada um à liberdade e à igualdade formal de todos perante as leis.

---

<sup>208</sup> *Discours sur l'Économie politique*, O. C., III, pp. 254-255; pp. 259-260.

## **SEGUNDA PARTE**

### **OS PRINCÍPIOS DO DIREITO POLÍTICO E OS FUNDAMENTOS DA DEMOCRACIA**

### CAPÍTULO III

#### O CONTRATO SOCIAL E O FUNDAMENTO DA AUTORIDADE POLÍTICA

Em torno da breve introdução sem título e do ainda mais breve primeiro capítulo (*Sujet de ce premier livre*) com o qual se abre a redacção definitiva do *Contrato Social*, Rousseau já não se pergunta o que é na sua natureza o corpo social ou a ordem civil, mas assume-a como o horizonte fora do qual nada sabemos e que é no seu interior que é possível perspectivar a verdadeira pesquisa sobre a legítima regra de administração:

“Pretendo indagar se na ordem civil pode haver alguma regra de administração legítima e segura, tomando os homens como são, e as leis como podem ser. Esforçar-me-ei por aliar sempre nesta pesquisa o que o direito permite com o que o interesse prescreve, a fim de que a justiça e a utilidade não se encontrem de modo nenhum divididas”<sup>1</sup>.

A análise do conceito de *administração*, que no *sujet* do *Manuscrito de Genebra* era excluída da pesquisa (“*il n’est donc point ici question de l’administration de ce corps mais de sa constitution*”<sup>2</sup>) e que agora é o objecto do *Contrato*, constitui o traço da complexa mutação do conceito de natureza humana. Que quer dizer agora *regra de administração*? Se tomarmos a expressão no sentido do *Manuscrito*, como a gestão das relações sociais dadas, aparece redutora em relação ao *Contrato*, pois Rousseau procura a regra de administração legítima e segura, ou sólida e duradoura, enquanto fundamento da associação política.

O conceito de *administração* deve ser agora tomado num significado mais amplo que no *Manuscrito de Genebra*, mas permanece em aberto o problema da contraposição entre a *administração* e a *constituição* em que se apoiava o *sujet* do *Manuscrito*. O problema foi absorvido na *regra de administração* legítima e omnicompreensiva, enquanto através da *constituição* conduzia a uma concepção paralisante da natureza humana. Ora, a *administração* adquire significado porque reenvia para dois contextos diferentes. No primeiro caso, o oposto da *administração*, a *constituição*, recebida da

---

<sup>1</sup> *Contrat social ou Principes du Droit Politique*, I, O. C., III, p. 351: «Je veux chercher si dans l’ordre civil il peut y avoir quelque règle d’administration légitime et sûre, en prenant les hommes tels qu’ils sont, et les lois telles qu’elles peuvent être: Je tâcherai d’allier toujours dans cette recherche ce que le droit permet avec ce que l’intérêt prescrit, afin que la justice et l’utilité ne se trouvent point divisées».

<sup>2</sup> *Du Contrat social ou Essai sur la forme de la République* (Première Version, Manuscrit de Genève), I, 1, *Sujet de cet ouvrage*, O. C., III, p. 281.

natureza, descobre a corrupção da ordem civil e política; no segundo, a “ordem civil” e a “administração” representam o novo horizonte intransponível, apesar de faltar definir o seu critério interno de legitimidade.

Que o problema central do início do *Contrato* seja constituído pela remoção da natureza humana tal como era concebida no *Discurso*, retira-se da direcção da pesquisa que quer tomar os homens como são, as leis como podem ser, procurando manter unidos o direito e o interesse, a justiça e a utilidade. Uma consideração limitada aos homens *tais como são* e às leis como podem ser não teria significado pela lógica do *Discurso*, que exclui a possibilidade de uma pesquisa “científica” sobre a legitimidade da “ordem civil”. Movendo-nos desta posição, o que são agora os homens *tais como são* e o que podem ser as leis? Rousseau abandona a hipótese do estado de natureza “encarada” no *Segundo Discurso*, e os homens *tais como são* os homens que vivem em sociedade, mas em sociedades injustas. Este é o objecto do inquérito genealógico do *Discurso sobre a Desigualdade*. A definição dos homens *tais como são* reenvia ao devir como a dimensão intrínseca do ser: a ordem civil, a regra da administração legítima e as leis delineiam uma natureza “dinâmica”, ou seja, subtraída a uma estável e imodificável permanência.

Mas a suspensão do *status naturae* não ocorre a favor de uma consideração dirigida para o ser empírico, realista, ou empírico-realista. A saída do universo do *Discurso* não comporta um retorno a Maquiavel nem participa do clima das “origens” do *Historismus*. É sobretudo Hobbes que aparece em primeiro plano, num combate tenaz, numa reflexão que pretende aliar o direito ou a justiça com o interesse ou a utilidade.

A expressão rigorosa da comum e permanente estrutura antropológica dos homens *tais como são* é dada pelo *homem independente* das páginas do *Manuscrito*, que já não está ligado a uma rígida determinação espaço-temporal da natureza, mas mostra que a sua constituição é feita de auto-conservação, do cuidado do seu interesse e da própria felicidade, e coloca a exigência de um fundamento político real que leve em conta uma tal *constituição particular*. O carácter decisivo do capítulo do *Manuscrito* sobre a “sociedade geral” é confirmado positivamente pelo problema do *Contrato*. “Não se trata de me ensinar o que é a justiça; trata-se de me mostrar que interesse tenho em ser justo”, afirma o *homem independente* do *Manuscrito*<sup>3</sup>; e eis que o *Contrato* propõe *aliar* “o que

---

<sup>3</sup> *Du Contrat social ou Essai sur la forme de la République*, I, 2, De la société générale du genre humain, O.C., III, p. 286: “«Je vois bien là, je l’avoue, la règle que je puis consulter; mais je ne vois pas encore»,

o direito permite com o que interesse prescreve, a fim de que a justiça e a utilidade não se encontrem divididas”. As leis *tais como podem ser* representam o instrumento cujo emprego e flexibilidade são comandados pela estrutura do ser (*sont*): é na base do interesse inscrito na natureza do homem que as leis pretendem determinar o direito e a justiça, e uma ordem civil governada por regras legítimas e seguras.

Como o estado de natureza rousseauiano, caracterizado pela ausência de distinção entre a justiça e a utilidade ou entre o direito e o interesse, trabalha à custa da moderna antropologia jusnaturalista, a distinção de esferas que o início do *Contrato* delineia ligamos ao ponto da fundamentação da sociedade civil e estadual, marcado pela co-presença do fundamento jurídico e político da sociedade civil e do Estado. Ora, o objecto do *Contrato* é conciliar o que o interesse *prescreve* e aquilo que o direito *permite*, ou seja, no âmbito de uma interna convivência de interesses divergentes. Mas o êxito do *Contrato* depende da impossibilidade da antropologia do *Discurso* se transferir para o brotar do mecanismo contratual. A singularidade de Rousseau está em ter pensado sucessivamente num estado de natureza que não leva à política e num contrato social que já não tem uma referência directa e unívoca ao estado de natureza, e que enquanto se coloca a si próprio deve também criar os fundamentos da natureza ou da antropologia que aí opera.

A opção a favor da legitimidade interna à *ordem civil* foi claramente afirmada, no *Sujet* do primeiro livro, como objecto exclusivo da pesquisa:

“O HOMEM nasceu livre e em toda a parte está a ferros. Aquele que se crê o mestre dos outros, não deixa de ser mais escravo do que eles. Como se efectuou esta mudança? Ignoro-o. O que pode torná-la legítima? Creio poder resolver esta questão”<sup>4</sup>.

Se o entusiasmo de gerações de leitores se acendeu pela leitura do *Contrato Social*, é também devido às frases lapidares e incandescentes que de vez em quando o pontuam. No entanto, seria tirar a razão ao empenhamento teórico de Rousseau abandonarmo-nos ao invólucro da palavra sem tentar compreender os problemas que se escondem. Em quê que se fundamenta agora a afirmação segundo a qual o homem nasceu livre? Não se trata de um dado de experiência, não sabemos se reenvia a um estado de natureza ou, antes,

---

dira notre homme indépendant, «la raison qui doit m’assujettir à cette règle. Il ne s’agit pas de m’apprendre ce que c’est que justice; il s’agit de me montrer quel intérêt j’ai d’être juste»”.

<sup>4</sup> *Contrat social*, I, 1, O. C., III, p. 351: «L’HOMME est né libre, et partout il est dans les fers. Tel se croit le maître des autres, qui ne laisse pas d’être plus esclave qu’eux. Comment ce changement s’est-il fait? Je l’ignore. Qu’est-ce qui peut le rendre légitime ? Je crois pouvoir résoudre cette question».

aos perenes direitos da natureza. Mas as grilhetas, introduzindo o conceito de uma compacta degradação da totalidade social, conduzem à questão da origem da corrupção ou da passagem da comum liberdade à escravidão universal que o inquérito genealógico se encarregou de trazer à superfície. É o que Rousseau exprime com a pergunta sobre a mutação (*comment ce changement s'est-il fait?*), mas, reportada à análise conceptual do *Discurso*, a resposta é verdadeiramente singular. Se fosse necessária uma prova, ulterior e rápida, da mudança que assinala o desenvolvimento do pensamento de Rousseau entre o *Discurso* e o *Contrato* não poderíamos fazer mais do que exhibir esta expressão: “*Je l'ignore*”. Rousseau fez da mutação o grande tema da sua reflexão filosófica e política, culminada no *Discurso*, e agora afirma com decisão não saber como se chegou à corrupção. A diversidade de objecto ou de finalidade entre as duas obras explica uma tal rejeição, aberta sobre um território verdadeiramente nevrálgico.

Seguindo a pergunta sobre a legitimidade, verifica-se que ocorreu uma mutação da liberdade à escravidão. Rousseau diz que ignora como esta mutação se tenha produzido, mas sabe o que a pode tornar legítima. A lógica desta conclusão no início do *Contrato* é verdadeiramente paradoxal da parte de um autor que exortou contra a mistificadora justificação das “cadeias”. Mas o problema é mais complexo, já que o paradoxo da legitimidade da escravidão não nasce da ocasional incongruência, mas da sobreposição de duas lógicas diferentes: a do *Discurso sobre a Desigualdade* e a que preside ao nascimento do *Contrato*. A primeira, quando tenta reafirmar-se é energicamente removida (*Je l'ignore* exprime o não saber de quem já pensou saber); removida com energia e radicalidade de forma a impedir que continue a exercer um condicionamento sobre a segunda lógica, na forma da manutenção de uma premissa comum. Assim, o referente é constituído pela universal corrupção que resulta da saída da natureza, e para a qual nenhuma legitimação é possível: a legitimidade extingue-se por inteiro no âmbito da natureza ou da corrupção política e fora dela a política nada mais é do que um mal necessário. Mas o que Rousseau quer legitimar é exactamente a política, a *ordem civil*, a qual, como legítima, terá uma função que reenvia também para a natureza: no entanto, não para a natureza perfeita do *Discurso*, mas antes para uma natureza capaz de mediar-se na política.



O modelo que agora se apresenta é o da natureza “defeituosa” do *Manuscrito* que pode transcender-se na política quando a sociedade representa uma *união real*<sup>5</sup>. Permanece, no entanto, um ponto real de conjunção entre as duas orientações que, em parte, explica também o paradoxo que daí deriva, que é o da corrupção das leis sociais da história dada. Removida a catástrofe da saída da natureza incorrupta, a ordem civil efectivamente existente não se mostra menos injusta. O problema é relevante para a compreensão da relação entre o *Discurso* e o *Contrato*. Que relação existe entre a corrupção absoluta que descende do *Discurso* e a relativa, já que pode ser sanada, que define as situações contratuais? Por vezes, parece que a diferente perspectiva do *Contrato* nasce de uma decisão da vontade que, em presença de uma imutável espessura de crise, quer de qualquer forma ultrapassá-la. Não sendo possível repensar a corrupção, tratar-se-ia de superá-la operando no elemento “supra-estrutural” da política. Uma tal leitura, por mais dificuldades que encontre, é de qualquer forma inevitável, se o *Contrato* é visto como o desenvolvimento linear do *Discurso*. Mas, se entre um e outro existe a tentativa de repensar a “natureza”, é a partir desta perspectiva que o problema da corrupção deve ser reexaminado.

Na complexidade de uma relação estrita entre a legitimidade, da qual ainda não conhecemos o fundamento, e as alusões à história irreparável da corrupção, Rousseau deixa agora entrever um critério mais simples, actual, para distinguir o que é legítimo do que não o é. O campo da ilegitimidade coincide com o da força. Contra a força, “a ordem social é um direito sagrado, que serve de base a todos os outros. No entanto, este direito não vem de modo nenhum da natureza; está, portanto, fundado em convenções. Trata-se de saber quais são essas convenções”<sup>6</sup>.

A superação da natureza e o novo horizonte conceptual do *Contrato* atingem aqui a sua formulação mais explícita e consciente. A legitimidade é subtraída à natureza e feita coincidir com a própria constituição da *ordem social* e com a sua regra interna. Existirá *regra legítima* se o fundamento da *ordem social* (*qui sert de base*) é legítimo: ulterior em relação à natureza e baseado em convenções das quais o *Contrato* procurará fornecer a dedução necessária e universal. Se o nexo da legitimidade com a ordem civil se encontra

---

<sup>5</sup> *Du Contrat social ou Essai sur la forme de la République*, I, 2, De la société générale du genre humain, O.C., III, p. 283.

<sup>6</sup> *Contrat social*, I, 1, Sujet de ce premier livre, O. C., III, p. 352.

agora mais bem delineada na sua forma, ainda mais interessante, para perceber a intrínseca textura do *Contrato*, é a referência àquilo que negativamente o fundamenta, ou seja, a força. Considerando a força em si mesma e os seus efeitos, observa Rousseau, se um povo é obrigado a obedecer e obedece, faz bem, mas se pode sacudir o jugo, faz ainda melhor: “pois, recobrando a sua liberdade pelo mesmo direito que lha arrebataram, ou tem fundamento para a recuperar, ou não o havia para lha retirarem”<sup>7</sup>. A delineação categórica da força é rigorosa. A modalidade da força é determinada pela prevalência de uma energia sobre a outra, sem a intervenção de razões exteriores à “poder físico”<sup>8</sup>. No entanto, o mais forte não é jamais suficientemente forte para ser sempre o mestre, se não transforma a sua força em direito e a obediência em dever. Contra esta mistura insustentável de categorias, Rousseau polemiza chamando a atenção para a distinção entre a força, tanto na sua génese como nos seus efeitos, e o direito, como âmbito da livre vontade, da moralidade e do dever, mostrando o inexplicável *galimatias* que daí deriva. Se a força fizesse o direito, a cada prevalência de força sucederia um novo direito e já que “o mais forte tem sempre razão, não se trata senão de fazer de modo a ser-se o mais forte”<sup>9</sup>. A cerrada redução do direito e da justiça à força faz pensar em fragmentos dos *Pensées* de Pascal. Mas onde Pascal, numa espécie de “Iluminismo” relativista, céptico acerca da possibilidade de conhecer a justiça humana, era obrigado a reconhecer, depois de a ter despido de qualquer outra razão, a inevitabilidade da força, Rousseau serve-se da redução do direito à força como o “direito do mais forte” para fazer emergir construtivamente o universal *direito sagrado* que permanece como o fundamento da obrigação política (“ora, o que é um direito que perece quando a força cessa?”<sup>10</sup>) sem ser tocado pela força e pela má infinidade que instaura. Como fenómeno natural, a força não condicionada pela legitimidade só conhece diferenças de graus, mas não de qualidade, e obriga somente enquanto não se lhe possa desobedecer impunemente.

Mas de onde vem a força e qual é o local eminente, privilegiado da sua explicação? Como linha de princípio existe força onde quer que falte o direito, a sanção legitimadora do pacto. Trata-se de um princípio não irreversível, já que não é absolutamente verdade

---

<sup>7</sup> *Contrat social*, I, 1, Sujet de ce premier livre, *O. C.*, III, p. 352.

<sup>8</sup> *Contrat social*, I, 3, Du droit du plus fort, *O. C.*, III, p. 354.

<sup>9</sup> *Contrat social*, I, 3, Du droit du plus fort, *O. C.*, III, p. 354.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

que onde existe o direito falte a força. O *Contrato* não é uma obra que tenha como objectivo a simples separação do direito e da moralidade da força; pelo contrário, o nexo intrínseco entre a força e o consenso, no âmbito do direito, constitui o seu traço peculiar, delicado e original. Assim, a exclusão da força do direito é radical, ou seja, constitui-se na própria raiz do direito, mas não é absoluta. É um critério para a instituição política, não da instituição política, ou seja, serve para definir o não direito em vez da sua real articulação. Ora, se pode existir, na *ordem social*, uma recuperação e utilização legítima da força, por seu lado existe um lugar original de explicação da força que não é resgatada e só pode ser suprimida quando se contrapõe em sentido absoluto ao direito. Este lugar é constituído pela natureza, apesar de Rousseau ilustrar a sua argumentação através da natureza que se mantém na sociedade. No segundo capítulo do *Manuscrito* diz-se que *o homem independente*<sup>11</sup> é constituído, na sua estrutura mais íntima, por força e só nela encontra, à falta de uma transcendência real da natureza social corrupta, a sua felicidade. A força ou a maldade são constitutivas das sociedades corruptas, e da própria *constituição particular*<sup>12</sup> dos homens, e o horizonte da morte que adensa sobre a natureza da sociedade corrupta é, apesar de tudo, mais inteligível do que morte imediata e violenta que deriva do estado de natureza de Hobbes. Na base desta premissa, é preciso dizer que a universal oposição da força e do direito é observada à luz da origem ou da *fonte* da *ordem civil* e pelo limite da constituição do que não é o direito, e que se opõe à ordem civil e às convenções. Se a *ordem civil* se opõe à força e não vem da natureza, é necessário concluir pela identidade da força e da natureza. A mudança de juízo em relação ao *Discurso* é testemunhada pelo diferente conceito de natureza e a recuperação das *convenções*, ou seja, o que constitui a própria definição dos antípodas da natureza. Assim, a inteira sequência do *Sujet* poderia ser agora resumida: o reino da força é o das sociedades injustas, mas contra elas Rousseau delimita o campo dos princípios do direito político que prescreve a legitimidade da ordem social. E todavia não é da natureza que

---

<sup>11</sup> *Du Contrat social ou Essai sur la forme de la République* (Première Version, Manuscrit de Genève), I, 2, De la société générale du genre humain, O. C., III, p. 284: “«Je sens que je porte l’épouvante et le trouble au milieu de l’espèce humain», dit l’homme indépendant que le sage étouffe; «mais il faut que je sois malheureux, ou que je fasse le malheur des autres, et personne ne m’est plus cher que moi»”.

<sup>12</sup> *Du Contrat social ou Essai sur la forme de la République*, I, 2, De la société générale du genre humain, O.C., III, p. 286.

vem a legitimidade, mas das convenções, do que está fora da natureza e sanciona a supressão.

Se a natureza se configura geralmente como o reino da força, o contrato, sejam quais forem as suas *convenções*, caracteriza-se essencialmente pela sua capacidade de travar a força, ou seja, só pode organizar-se sobre a natureza “defeituosa” que emerge no livro I, capítulo II do *Manuscrito*, que é percorrido por uma profunda influência hobbesiana no campo das relações sociais. O *Leviathan* põe o problema antropológico da natureza como força e *défaut*, carência e defeito de conservação, e a correspondente solução política: a soberania absoluta do grande artifício político. Depois da tentativa de superar Hobbes no terreno da antropologia através do estado de natureza, Rousseau retorna ao *enfant terrible* do jusnaturalismo moderno, mas volta, como acontecia com Platão em relação a Parménides, para “salvar os fenómenos”, com uma atitude na qual a reverência inolvidável é igual à decisão de cometer o parricídio. A política perspectivada por Hobbes deve superar-se, num quadro histórico em que a unidade do absolutismo foi experimentada, em formas peculiares e com resultados desagregantes, e articular-se na garantia da liberdade e no “fenómeno” da democracia. Numa variante do capítulo segundo do *Manuscrito*, Rousseau afirma que o homem pode ser levado a concorrer ao *bien commun* ou “*par une force coactive*” que o obrigue, ou “*par la vue de son propre intérêt*”<sup>13</sup>. Na *força coerciva* temos o problema hobbesiano da unidade; no “*próprio interesse*” encontra-se esboçada uma perspectiva diferente para chegar à unidade que passa pela democracia sem se esgotar na instauração do *Leviatã*, e defensível para além da salvaguarda da paz ou da salvação do perigo de morte. É à volta do nó problemático da democracia, que é teórico e histórico, que se articula nos seus momentos especulativos mais elevados o *Contrato Social*.

Os três primeiros capítulos do *Contrato Social* demonstram que a autoridade política não pode ser derivada de um direito natural que se encontraria na família, na força ou na escravatura. Mas o conteúdo destes três capítulos do *Contrato Social* não é esgotado por esta crítica. Com efeito, Rousseau não se limita a afirmar que o direito político não pode ser fundado na natureza, mas critica uma certa definição da obediência política que seria fundada naturalmente sobre relações de desigualdade. Esta definição

---

<sup>13</sup> O. C., III, p. 284, p. 1412: «Il faudrait que chacun fut porté à concourir au bien commun ou par une force coactive qui l’y contraignit, ou par la vue de son propre intérêt».

interditaria o estabelecimento do laço político entre a obediência e a liberdade. Rousseau critica as teorias políticas que impedem a legitimação da política pela liberdade. O que está em causa nestes capítulos sobre a “família”, “o direito do mais forte” e “a escravatura”, é uma dissimetria entre a obediência e o poder que cria uma distinção irreversível e não recíproca entre os que obedecem e os que detêm o poder político. Se afirmarmos que a política é uma extensão da “família”, do “direito do mais forte” ou da “escravatura”, então legitima-se a política como uma relação de domínio.

Rousseau afirma que a família é “a mais antiga de todas as sociedades”<sup>14</sup>, mas mau grado a concessão que parece acordar às teses naturalistas identificando a família e a sociedade, esta sociedade é somente provisória. Com efeito, quando as crianças podem satisfazer as suas necessidades, o laço natural com o pai é dissolvido. Por consequência, “as crianças, isentas da obediência que devem ao pai, o pai isento dos cuidados que deve às crianças, entram todos igualmente na independência”<sup>15</sup>. No *Discurso sobre a Economia Política*, Rousseau desenvolve mais longamente as razões pelas quais a família não pode servir de “modelo” à sociedade política. Rousseau reafirma que “a família é destinada a estender-se”, mas também que a família repousa sobre relações desiguais: “a autoridade não deve ser igual entre o pai e a mãe e entre o pai e as crianças”<sup>16</sup>. Legitimar a política pelo recurso à família, seria legitimar um espaço em que os homens seriam desiguais quanto à participação nas decisões políticas. A família não constitui um modelo a partir do qual se pode pensar a autoridade política. Rousseau afirma que “o laço social não se forma pela extensão do da família”<sup>17</sup>. Os dois outros capítulos do *Contrato Social*, “o direito do mais forte” e “a escravatura”, têm por objectivo criticar toda a legitimação natural da dissimetria política entre aqueles que governam e os que são governados. Rousseau critica a legitimação do domínio político pelo recurso a uma definição “natural” da obrigação política e todas as teorias políticas que consideram que “os homens não são de todo naturalmente iguais, mas que uns nascem para a escravatura e

---

<sup>14</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 352.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> *Discours sur l'Économie Politique*, O. C., III, p. 242.

<sup>17</sup> *Du Contrat social ou Essai sur la forme de la République*, I, 5, Fausses notions du lien social, O. C., III, p. 300.

outros para o domínio”<sup>18</sup>. Rousseau conclui que não existe “autoridade natural sobre o seu semelhante”<sup>19</sup> e produz a crítica da escravatura em dois tempos.

Num primeiro momento, Rousseau critica a tese da escravatura natural e recusa categoricamente a naturalidade da escravatura pela afirmação da igualdade natural dos homens: “se há escravos por natureza, é porque houve escravos contra a natureza. A força fez os primeiros escravos, a sua lassidão perpetuou-os”<sup>20</sup>. A origem da escravatura não é natural. A sua origem reside numa relação de forças e como “a força não faz o direito, ceder à força é um acto de necessidade, não de vontade”<sup>21</sup>. Por consequência, num primeiro momento Rousseau rejeita a naturalidade da escravatura através de dois argumentos: o da igualdade dos homens e o da origem da escravatura. Esta origem reenvia a uma relação de forças; ora, “como a força não produz nenhum direito, permanecem as convenções como base de toda a autoridade legítima entre os homens”<sup>22</sup>.

Rousseau constata, num segundo momento, que uma certa concepção da escravatura pode ser contida numa reflexão sobre as convenções políticas e critica, particularmente no capítulo IV do livro I do *Contrato Social*, a passagem de uma teoria “natural” da escravatura a uma teoria política da escravatura. O contrato político é concebido como o prolongamento natural e necessário da escravatura “natural”.

Grotius forneceu, no contexto da sua análise do problema do poder soberano, a enunciação mais clara deste princípio, em particular quando se empenha em “rejeitar a opinião daqueles que pretendem que *o poder soberano pertence sempre e sem excepção ao povo*”: “É permitido a cada homem em particular tornar-se escravo de quem quer, como parece pela lei dos antigos Hebreus e por aquelas dos Romanos; porque é que um Povo livre não poderia submeter-se a uma ou várias pessoas, de modo que transfere inteiramente o direito de o governar, sem se reservar nenhuma parte?”<sup>23</sup>.

---

<sup>18</sup> *Contrat social*, I, 2, Des premières sociétés, O. C., III, p. 353.

<sup>19</sup> *Contrat social*, I, 4, De l’Esclavage, O. C., III, p. 355.

<sup>20</sup> *Contrat social*, I, 2, Des premières sociétés, O. C., III, p. 353.

<sup>21</sup> *Contrat social*, I, 3, Du droit du plus fort, O. C., III, p. 354.

<sup>22</sup> *Contrat social*, I, 4, De l’Esclavage, O. C., III, p. 355.

<sup>23</sup> GROTIUS, Hugo, *Le droit de la guerre et de la paix*, trad. do latim de Jean BARBEYRAC, Basle, 1746, pp. 121-122: «Il ne servirait de rien de dire qu’on ne présume pas un transport de droit si étendu: car il ne s’agit point ici de présomptions sur lesquelles on doit décider dans un doute, mais de ce qui peut se faire légitimement. En vain aussi allègue-t-on les inconvénients qui naissent ou qui peuvent naître de là: car on ne saurait imaginer aucune forme de gouvernement qui n’ait ses inconvénients, et d’où il n’y ait quelque chose à craindre. Ou il faut prendre le bien avec le mal qui l’accompagne, ou il faut renoncer à l’un et à l’autre».

Rousseau atribui a tese da escravatura política a Grotius, que é defendida também por Pufendorf segundo o qual o *pactum subiectionis* pressupõe que seja legítima da parte do povo a “alienação” total no pacto constitutivo da sociedade política da liberdade a favor do soberano: “se um particular, diz Grotius, pode alienar a sua liberdade e tornar-se escravo de um mestre, porque é que todo um povo não poderia alienar a sua e tornar-se súbdito de um rei?”<sup>24</sup>. A escravatura política compreende-se na perspectiva da alienação, mas o conceito tem “necessidade de explicação”. Rousseau define este termo ligando-o a uma oposição entre a escravatura económica e a escravatura política:

“Alienar é dar ou vender. Ora um homem que se faz escravo de um outro homem não se dá, ele vende-se, pelo menos para a sua subsistência: mas um povo porque é que se vende? Um rei muito longe de fornecer aos seus súbditos a sua subsistência, não tira a sua senão deles e, segundo Rabelais, um rei não vive de pouco”<sup>25</sup>.

Rousseau destrói o paralelo entre a concepção económica da escravatura e a concepção política da escravatura. Não somente as duas são ilegítimas, como não têm o mesmo sentido de alienação. Para a escravatura económica, a alienação toma o sentido de vender, pois o escravo recebe, vendendo a sua liberdade, a garantia da sua subsistência. Para a escravatura política, a alienação toma o sentido de um puro dom. Rousseau conclui que um povo que se dá gratuitamente é “um povo de loucos: a loucura não faz o direito”<sup>26</sup>. Esta conclusão desvenda o plano em torno do qual se articula o pensamento de Rousseau nos primeiros capítulos do *Contrato Social*.

Rousseau mostra que o elemento essencial sobre o qual deve repousar toda a convenção política não deve produzir uma dissimetria entre os que são governados e os que governam, pois os governantes não teriam um vínculo de obrigação em relação aos governados. A convenção produz uma obrigação recíproca entre os membros da República, senão é “uma convenção vã e contraditória”<sup>27</sup>. Esta convenção é vã porque é “nula”: “não é claro que não se é obrigado a nada em relação àquele de quem se tem o

---

<sup>24</sup> *Contrat social*, I, 4, De l’Esclavage, O. C., III, p. 355.

<sup>25</sup> *Contrat social*, I, 4, De l’Esclavage, O. C., III, p. 355: «Aliéner c’est donner ou vendre. Or un homme qui se fait esclave d’un autre ne se donne pas, il se vend, tout au moins pour sa subsistance: mais un peuple pour quoi se vend-il? Bien loin qu’un roi fournisse à ses sujets leur subsistance il ne tire la sienne que d’eux, et selon Rabelais un roi ne vit pas de peu».

<sup>26</sup> *Contrat social*, I, 4, De l’Esclavage, O. C., III, p. 356.

<sup>27</sup> *Contrat social*, I, 4, De l’Esclavage, O. C., III, p. 356.

direito de tudo exigir, e que esta única condição, sem equivalente, sem troca, não desencadeia a nulidade do acto?”<sup>28</sup>

A obrigação recíproca introduz a ideia essencial que concerne a convenção legítima da política. A convenção legítima deve produzir o fenómeno da obediência, mas através da crítica conduzida nos primeiros capítulos do *Contrato Social*, Rousseau opõe duas fontes da obediência política.

Na primeira, a obediência é produzida por um acto de necessidade. A fonte da obediência é a força e o acto de força contradiz a liberdade humana. Rousseau distingue a submissão e a obediência: “Haverá sempre uma grande diferença entre submeter uma multidão e reger uma sociedade”<sup>29</sup>. Esta distinção passa por uma obediência política que resulta, não de um acto de necessidade, mas da vontade, de uma decisão da liberdade humana. A identidade entre a obediência e a liberdade é a essência da autoridade política: “a essência do corpo político está no acordo da obediência e da liberdade, e estes termos de *súbdito* e de *soberano* são correlações idênticas cuja ideia se reúne sob o único termo de Cidadão”<sup>30</sup>. Esta afirmação de Rousseau, que circunscreve a obediência legítima, está em oposição a uma convenção política que “estipula de uma parte uma autoridade absoluta e da outra uma obediência sem limites”<sup>31</sup>. A definição legítima da obediência coloca em relevo a noção de vontade ou de liberdade e, esta obediência, resultando de um acto recíproco de todos os homens, produz uma obrigação mútua. A obrigação política é legítima se é o resultado de um acto da vontade e produz uma obrigação de mutualidade da parte de todos os participantes do poder político. A mutualidade inscreve, no coração da política de Rousseau, a sua recusa em fundar a obediência política sobre uma dissimetria entre os que fazem a lei e aqueles que se submetem à sua obediência: o homem não pode obedecer se não pertence à economia do poder.

Mesmo se concedesse aos “fatores do despotismo”<sup>32</sup> tudo aquilo que negou, Rousseau afirma que não teriam muita vantagem porque permanece o problema radical da diferença entre uma multidão ou agregação e uma associação real onde existe o “bem público” e a unidade do “corpo político”. Os “fatores do despotismo” colocaram a

---

<sup>28</sup> *Contrat social*, I, 4, De l’Esclavage, *O. C.*, III, p. 356.

<sup>29</sup> *Contrat social*, I, 5, Qu’il faut toujours remonter à une première convention, *O. C.*, III, p. 359.

<sup>30</sup> *Contrat social*, III, 13, Comment se maintient l’autorité souveraine (Suite), *O. C.*, III, p. 427.

<sup>31</sup> *Contrat social*, I, 4, De l’Esclavage, *O. C.*, III, p. 356.

<sup>32</sup> *Contrat social*, I, 5, Qu’il faut toujours remonter à une première convention, *O. C.*, III, p. 359.



questão do poder e Rousseau definiu como ilegítimas todas as formas de poder que se fundamentam na hostilidade da liberdade e dos direitos do homem. Mas é necessário determinar, segundo os objectivos do “tratado político”<sup>33</sup>, a natureza do poder legítimo e o “acto civil” que pressupõe uma “deliberação pública” e determina “o acto pelo qual um povo é um povo” que é o “verdadeiro fundamento da sociedade”<sup>34</sup>. O não fundamento do *pactum subiectionis* não pode demonstrar-se somente numa base antropológica, ou seja, sem determinar a verdadeira natureza do *pactum unionis* ou do *pactum societatis*. Se não existisse uma “convenção anterior” ou um original pacto de unidade, sobre o que se fundamentaria a lei da maioria, ou seja, a obrigação da minoria se submeter às decisões da maioria? “A lei da pluralidade dos sufrágios é ela mesma um estabelecimento de convenção e supõe pelo menos uma vez a unanimidade”<sup>35</sup>. A unanimidade requerida pelo contrato social é uma unanimidade lógica ou conceptual: “as cláusulas deste contrato ainda que não tenham sido talvez jamais enunciadas, são em todo o lado tacitamente admitidas e reconhecidas”<sup>36</sup>.

A intenção que preside à demonstração da liberdade como o fundamento da ordem social reenvia à legitimidade da *ordem social*, ao seu fundamento original e normativo. A liberdade introduz o problema da sua verdadeira ligação social, que é o tema forte do *Contrato* no seu original e essencial fundamento. A natureza e a força constituem um autêntico *galimatias* e exigem a colocação da *ordem social fundada sobre convenções*, e o que Rousseau “deve estabelecer”<sup>37</sup> como o fundamento do corpo político — a liberdade — só tem sentido quando articulado com o *direito político* e a natureza da convenção pública.

A legitimidade do corpo político funda o poder legislativo da República e implica uma ruptura com as teses naturalistas. O corpo político, resultante da convenção pública, não é uma simples “agregação” de indivíduos dispondo de um espaço de segurança necessário à realização dos seus assuntos privados. A natureza do corpo político é a de

---

<sup>33</sup> *Traité* é o termo de que se serve Rousseau para designar o *Contrato Social*. Cf. *Lettre à Christophe de Beaumont*, O. C., IV, p. 1002: «Si le *Traité du Contrat Social* n’existait pas, et qu’il fallût prouver de nouveau les grandes vérités que j’y développe, les compliments que vous faites à mes dépens aux Puissances, seraient un des faits que je citerais en preuve».

<sup>34</sup> *Contrat social*, I, 5, Qu’il faut toujours remonter à une première convention, O. C., III, p. 359.

<sup>35</sup> *Contrat social*, I, 5, Qu’il faut toujours remonter à une première convention, O. C., III, p. 359.

<sup>36</sup> *Contrat social*, I, 6, Du pacte social, O. C., III, p. 360.

<sup>37</sup> *Contrat social*, Sujet de ce premier livre, O. C., III, p. 352.

ser um ente original e a sua originalidade é um atributo essencial do poder soberano. Para Rousseau, a política define-se pela sua capacidade de produzir efeitos notáveis e o mais notável é a síntese entre a obediência e a liberdade. A liberdade deve estar no fundamento do poder político e, por outro lado, ser o efeito imediato da convenção pública. A realização desta dupla definição da liberdade torna possível a síntese entre a obediência e a liberdade. Para compreender uma tal síntese, é necessário examinar a natureza da convenção política em Rousseau.

A teoria do *Contrato Social* responde a um problema preciso: “Antes, portanto, de examinar o acto pelo qual um povo elege um rei, seria bom examinar o acto pelo qual um povo é um povo. Pois sendo este acto necessariamente anterior ao outro, é o verdadeiro fundamento da sociedade”<sup>38</sup>. O contrato social é o fundamento da autoridade política, porque produz a realidade política logicamente anterior a todas as outras e de que vão proceder: o povo. O contrato social é constitutivo da autoridade política porque funda o acto pelo qual um povo é um povo.

Além disso, o carácter fundamental do contrato social é o de que não pode existir senão um único contrato social no campo do direito político: “Não há senão um único contrato no Estado, é o da associação e esse exclui todo o outro. Não se poderia imaginar nenhum outro contrato público que não fosse uma violação do primeiro”<sup>39</sup>. Não há senão um único contrato porque não existe senão uma única associação política legítima: o povo constituído somente por um só e único contrato. Com o contrato, tocamos o solo fundamental da autoridade política que institui a união e a obrigação. O carácter singular do contrato social também se compreende noutro sentido. Este contrato é único porque o fundamento da legitimidade da autoridade política não é declinável e não se pode fazer variar as modalidades e as cláusulas do contrato. É por esta razão que o contrato social de Rousseau não é assimilável a nenhum outro, nem ao de Grotius, Pufendorf ou ao de Hobbes.

Para Rousseau, não pode haver senão um único contrato, porque não há senão um único modo de criar uma união produzindo um povo:

---

<sup>38</sup> *Contrat social*, I, 5, Qu’il faut toujours remonter à une première convention, *O. C.*, III, p. 359.

<sup>39</sup> *Contrat social*, III, 16, Que l’institution du gouvernement n’est point un contrat, *O. C.*, III, p. 433.

“Há mil maneiras de juntar os homens, não há senão uma de os unir. É por isso que não dou na minha obra senão um método para a formação das sociedades políticas”<sup>40</sup>.

Existe um só “método para a formação das sociedades políticas” que é o contrato social, porque não existe senão uma única maneira de definir legitimamente o povo. Determinando o objecto do *Contrato Social*, Rousseau afirma: “Eu faço-o viver e não agir. Coloco a máquina em estado de ir; outros mais sábios regularão os seus movimentos”<sup>41</sup>. A constituição, que é essencialmente um arranjo de poder, “regula os movimentos” do poder político, as suas acções, mas não concerne senão a regulação do corpo político.

O fundamento legítimo da obediência, da autoridade e do direito toma a forma do contrato social porque é o conceito que acolhe o poder político pelo acto da sua construção, pelo que lhe dá “vida”. Para Rousseau, não é a classificação dos regimes políticos que torna possível a filosofia política, mas é o contrato como princípio de fundação da soberania democrática que determina a essência do poder político.

O contrato social de Rousseau e as suas cláusulas fazem do contrato “um pacto de uma espécie particular”<sup>42</sup>. Esta particularidade é sublinhada de novo no *Émile*: “nós teremos o cuidado de lembrar sempre que o pacto social é de uma natureza particular e própria a ele só”<sup>43</sup>.

Se a particularidade do contrato social deve “sempre” ser acautelada, é razão para o circunscrever com o maior rigor. Esta exigência de Rousseau de “lembrar sempre a natureza particular” do contrato é uma forma de concebê-lo como um ponto necessário à construção do direito legítimo.

A particularidade do contrato parece localizar-se na sua cláusula essencial. Com efeito, Rousseau sublinha que o contrato possui uma cláusula que se não é respeitada anula o próprio acto de contratar:

“As cláusulas deste contrato são de tal modo determinadas pela natureza do acto, que a menor modificação as tornaria vãs e de nulo efeito, de modo que, ainda que talvez não tenham sido nunca formalmente enunciadas, elas são em todo o lado as mesmas, em todo o lado tacitamente admitidas e reconhecidas [...]. Estas cláusulas

---

<sup>40</sup> *Du Contrat social ou Essai sur la forme de la République*, I, 5, Fausses notions du lien social, O. C., III, p. 297: «Il y a mille manières de rassembler les hommes, il n’y en a qu’une de les unir. C’est pour cela que je ne donne dans mon ouvrage qu’une méthode pour la formation des sociétés politiques».

<sup>41</sup> *Du Contrat social ou Essai sur la forme de la République*, I, 1, Sujet de cet ouvrage, O. C., III, p. 281.

<sup>42</sup> *Lettres écrites de la Montagne*, Sixième lettre, O. C., III, p. 807.

<sup>43</sup> *Émile*, V, O. C., IV, p. 841.

bem entendidas reduzem-se todas a uma só, a saber, a alienação total de cada associado com todos os seus direitos a toda a comunidade”<sup>44</sup>.

É a alienação total que constitui a cláusula única e essencial do contrato social. Mas resta determinar a originalidade do contrato em Rousseau, porque a definição do contrato pela cláusula da alienação total não parece ser uma particularidade própria do seu pensamento. O contrato de Hobbes não repousa também sobre a alienação total do direito natural, quer dizer, “a liberdade que cada um tem de usar como quer do seu poder próprio”?<sup>45</sup> Enquanto esta alienação total não tem lugar, enquanto “cada um conserva este direito de fazer tudo o que lhe apraz, todos os homens estão no Estado de guerra”<sup>46</sup>. Mas resta determinar se o contrato de Hobbes não interdiz a cláusula da alienação total que para Rousseau é a cláusula essencial do contrato social e a compreensão do fundamento da autoridade política como a alienação total de cada associado com todos os seus direitos a toda a comunidade.

Em Hobbes, a finalidade do contrato é a de cada homem, em virtude de um cálculo racional, renunciar ao seu direito natural para garantir a sua segurança pela paz. A forma do contrato é o de uma transferência deste direito natural. Com efeito, admitindo um direito natural de cada um sobre todas as coisas, este direito não pode ser transferido senão por um contrato. É no capítulo XVI do *Leviathan* que Hobbes define a noção de contrato. Esclarece esta definição através de três conceitos, o de “personificação”, o de “representação” e o de “autorização”. O contrato social repousa sobre a estrutura complexa destas três noções fundamentais. Hobbes quer alcançar com esta estrutura o que produz a obediência e a autoridade.

A noção de pessoa pode entender-se em dois sentidos, como “uma pessoa natural” ou como “uma pessoa fictícia”. Esta definição é o ponto de partida da reflexão política de Hobbes:

“É uma PESSOA, aquele *cujas palavras ou acções são consideradas, quer como lhe pertencendo, quer como representando as palavras ou as acções de outro*. Quando se considera como lhe pertencendo, fala-se de uma *pessoa natural*, quando se

---

<sup>44</sup> *Contrat social*, I, 6, Du pacte social, O. C., III, p. 360: «Les clauses de ce contrat sont tellement déterminées par la nature de l’acte, que la moindre modification les rendrait vaines et de nul effet; en sorte que, bien qu’elles n’aient peut-être jamais été formellement énoncées, elles sont partout les mêmes, partout tacitement admises et reconnues [...]. Ces clauses bien entendues se réduisent toutes à une seule, savoir l’aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté».

<sup>45</sup> HOBBS, Thomas, *Léviathan*. Paris, Éditions Sirey, 1971, XIV, p.128.

<sup>46</sup> HOBBS, Thomas, *Léviathan*, XIV, p. 129.

considera como representando as palavras e as acções de outro, fala-se de uma pessoa *fictícia* ou *artificial*”<sup>47</sup>.

A diferença entre a pessoa natural, que age em seu próprio nome, e a pessoa artificial, que age em nome de outro, é a distinção a partir da qual a noção de povo vai ser concebida. Hobbes considera que o povo pertence à segunda região da noção de pessoa, a noção de pessoa fictícia, quer dizer, que o povo não é uma pessoa jurídica senão se é representado.

A definição do povo em Hobbes depende da relação entre os conceitos de pessoa e de representação. Este laço é assegurado pela distinção entre “actor” e “autor”. É com efeito esta distinção que está no cerne do pensamento de Hobbes, da sua definição de “pessoa fictícia”:

“As palavras e as acções de certas pessoas artificiais são *possuídas* [*Owned*] por aquelas que essas representam. A pessoa é então o *actor*; aquele que reconhece por suas [*owneth*] as palavras e as acções é o AUTOR, e neste caso o actor age em virtude da autoridade que recebeu”<sup>48</sup>.

Esta definição prepara a dialéctica do *Leviathan* entre “o autor” do poder, o povo que transferiu para o soberano a sua autoridade, e “o actor” do poder, o soberano que age enquanto representante do povo.

Mas antes da instauração desta dialéctica é necessário abordar o problema contido no par “actor” e “autor”. É neste par que surge a noção de autoridade: “E do mesmo modo que o direito de posse é denominado império sobre uma coisa (Dominion), o direito de realizar qualquer acção é denominado AUTORIDADE”<sup>49</sup>. A autoridade é representada pelo “actor”. Mas o actor, por um lado, tem “autoridade” sobre aquele que representa e, por outro lado, recebe dele a sua autoridade. Estamos em presença de um círculo característico da autoridade em Hobbes.

É pela noção de representação que saímos do círculo. A representação responde ao problema da individualização do corpo político e define o corpo político a partir do problema da unidade. Ela responde à questão do que é que faz que o Estado seja uno e assegura a passagem de uma multidão a uma só pessoa. Esta unidade não pode existir senão pela representação e o povo não existe como um todo antes de ser representado:

---

<sup>47</sup> HOBBS, Thomas, *Leviathan*, XVI, p. 161.

<sup>48</sup> HOBBS, Thomas, *Leviathan*, XVI, p. 163.

<sup>49</sup> HOBBS, Thomas, *Leviathan*, XVI, p. 163.

“Uma multitude de homens torna-se *uma só* pessoa quando estes homens são representados por um só homem ou uma só pessoa.[...] Pois é a *unidade* daquele que representa, não a unidade do representado, que torna *uma* a pessoa”<sup>50</sup>.

A representação promove o representante como sendo o verdadeiro depositário do poder. Quando sublinha o carácter indispensável da representação do povo, Hobbes acentua a necessidade de individualização do poder. Para Rousseau, “onde se encontra o Representado, não há mais Representante”<sup>51</sup>. Mas antes de diferenciar a posição de Hobbes e de Rousseau, convém responder à seguinte questão: existe em Hobbes, no seio do seu contrato, uma cláusula de alienação total? O contrato em Hobbes é comandado por três noções que se implicam mutuamente, a noção de pessoa, de autoridade e de representação.

É a noção de representação que concilia os dois sentidos da noção de autoridade. O representado não é nada sem o representante porque é desprovido de unidade. O povo não existe antes de ser representado. O povo é uma pessoa capaz “de acção e vontade una”<sup>52</sup> pelo representante. Independentemente da representação, o povo é uma multitude e uma “multitude não é uma pessoa”<sup>53</sup>.

Em virtude da estrutura a partir da qual se compreende o contrato em Hobbes não se pode dizer que ele repouse na alienação total de todos os contraentes. O que esclarece o contrato em Hobbes é menos a transferência ou a alienação dos direitos do que a apropriação da faculdade de agir. A figura que dá melhor conta do contrato em Hobbes não é a alienação, mas a apropriação. O soberano é o actor do poder e pelo contrato apropria-se do poder de agir porque é o representante do povo. A autoridade do soberano é reconhecida porque é recebida graças às convenções múltiplas passadas entre os particulares. Além disso, sendo o soberano o actor do povo, tem autoridade sobre ele porque dispõe do direito de agir em seu lugar.

Doravante, podemos estabelecer a diferença entre Hobbes e Rousseau para melhor fazer sobressair a originalidade do contrato de Rousseau.

Em Hobbes, as duas partes contraentes do contrato, a multitude e o indivíduo ou a assembleia que vai tornar-se o soberano, existem anteriormente e exteriormente ao acto

---

<sup>50</sup> HOBBS, Thomas, *Léviathan*, XVI, p. 166.

<sup>51</sup> *Contrat social*, III, 13, Des députés ou Représentants, O. C., III, p. 428.

<sup>52</sup> HOBBS, Thomas, *Le Citoyen ou les fondements de la politique*, trad. de S. SORBIÈRE, introd. e notas de Simone GOYARD-FABRE, Paris, Flammarion, 1982, Section Deuxième, VI, 1, Nota, p. 149.

<sup>53</sup> *Ibidem*.

do contrato. Ele cria, como em toda a estrutura tradicional dos contratos, um terceiro beneficiário que vai tornar-se soberano sem ser uma parte contraente. Com efeito, em Hobbes, trata-se de uma convenção entre uma cadeia múltipla de indivíduos, sem que o soberano, terceiro beneficiário da cadeia de convenções múltiplas individuais, seja uma parte contraente. O soberano, situado no exterior desta cadeia de convenções, é “o depositário da personalidade”<sup>54</sup> do povo.

Em Hobbes, antes do contrato existem duas partes contraentes: a multitude de indivíduos que vai realizar “uma convenção de cada um com cada um”<sup>55</sup> e o indivíduo ou a assembleia que vai receber “o direito de representar a sua pessoa a todos”<sup>56</sup>. O conceito de representação pelo contrato cria o direito, para o soberano, de representar o povo. Mas tal direito transmite-se sobre um indivíduo ou uma assembleia existindo anteriormente e exteriormente ao contrato.

O contrato cria o direito civil, e engendra o primeiro dos direitos políticos para Hobbes: o da representação. Antes como depois da convenção, existem duas entidades distintas que, pelo contrato, vão conhecer a metamorfose do direito. Os indivíduos não serão mais uma multitude sem vontade comum, e o indivíduo ou a assembleia não estará mais à espera de receber o seu direito de representação. É a representação que dá à ciência política o seu estatuto por excelência: sendo o soberano o representante do povo pode agir em seu nome como uma vontade una. O estatuto da ciência política repousa em última análise sobre o problema da individualização do corpo político: não é político senão o que pode agir segundo uma vontade una e a arte da política consiste em fazer o uno do múltiplo.

Mas no contrato de Hobbes temos a dualidade entre os dois sujeitos políticos contraentes. Anteriormente ao contrato político, temos a dualidade entre a multitude e o indivíduo ou a assembleia e, depois do contrato, a dualidade entre o povo e o soberano. A política em Hobbes declina-se segundo a dualidade e a exterioridade: a dualidade do povo e do soberano, que são dois sujeitos políticos distintos, e a exterioridade do soberano em relação ao povo, pela sua diferença de existência física e moral.

---

<sup>54</sup> HOBBS, Thomas, *Léviathan*, XVII, p. 178.

<sup>55</sup> HOBBS, Thomas, *Léviathan*, XVII, p. 177.

<sup>56</sup> HOBBS, Thomas, *Léviathan*, XVIII, p. 179.

Em Hobbes, o povo e o soberano são distintos a tal ponto que o poder soberano não pode jamais ser revogado pela vontade do povo, mesmo unânime: “o poder soberano não pode ser revogado legitimamente, apesar do consentimento daqueles que o estabeleceram”<sup>57</sup>.

A resposta de Hobbes às críticas ao poder absoluto é bem conhecida. O poder absoluto é a única garantia da paz e da impossibilidade de um retorno ao estado de natureza e assim “o poder soberano é menos prejudicial que a ausência de um tal poder”:

“As gentes não têm em conta que a condição do homem não pode jamais ser isenta de toda a espécie de incomodidade, e que a maior incomodidade que se pode imaginar afligir o conjunto do povo, sob qualquer que seja a forma de governo, são as misérias e as calamidades terríveis que acompanham seja uma guerra civil, seja o estado inorganizado de uma humanidade sem mestres”<sup>58</sup>.

Além disso, esta crítica não dispõe dos verdadeiros “óculos” permitindo-lhes uma verdadeira aproximação da natureza da ciência política:

“A natureza proveu os homens de notáveis lentes grossas, que são as suas paixões e o amor deles mesmos, e através das quais todas as pequenas contribuições lhes parecem grandes prejuízos; mas falta-lhes os óculos de ver ao longe que são as ciências moral e política que lhes permitem ver de longe as misérias que estão suspensas acima das suas cabeças, e que não poderiam ser evitadas sem tais contribuições”<sup>59</sup>.

Dos “óculos” de Hobbes, Rousseau conserva o problema da unidade do corpo político. Pode estabelecer-se um paralelo estas afirmações de Hobbes e de Rousseau:

“Não se pode conceber que a multitude tenha da natureza senão uma só vontade, pois cada um daqueles que a compõem tem a sua própria. Não se deve atribuir-lhe nenhuma acção qualquer que ela seja [...]”<sup>60</sup>.

O domínio da ciência política é aberto com o problema da unidade do Estado: “as vontades de todos os membros da república não formando senão uma só, o Estado pode ser considerado como se não tivesse senão uma única cabeça”<sup>61</sup>.

Em Rousseau, a multitude também não faz um povo: “a agregação não é uma associação”<sup>62</sup>. Segundo Rousseau, a ciência política não existe senão quando tiver resolvido o problema da unidade, quando “em lugar da pessoa particular de cada contratante” se obtém “um corpo moral e colectivo que recebe pelo acto da associação a

---

<sup>57</sup> HOBBS, Thomas, *Le Citoyen ou les fondements de la politique*, Section Deuxième, VI, 20, p. 164.

<sup>58</sup> HOBBS, Thomas, *Léviathan*, XVIII, p. 191.

<sup>59</sup> HOBBS, Thomas, *Léviathan*, XVIII, p. 191.

<sup>60</sup> HOBBS, Thomas, *Le Citoyen ou les fondements de la politique*, Section Deuxième, VI, 1, p. 149.

<sup>61</sup> HOBBS, Thomas, *Le Citoyen ou les fondements de la politique*, Section Deuxième, V, 9, p. 144.

<sup>62</sup> *Contrat social*, I, 5, Qu’il faut toujours remonter à une première convention, O. C., III, p. 359.



sua unidade, o seu *eu* comum, a sua vida e a sua vontade”<sup>63</sup>. Mas quanto ao problema da unidade do corpo político, Rousseau critica Hobbes. Esta crítica é apresentada num capítulo capital do *Contrato Social*, o capítulo V do livro I.

O objecto deste capítulo é o de apresentar uma crítica que toma a forma de uma distinção entre a “multitude” ou a “agregação” e o “povo” ou a “associação”:

“Haverá sempre uma grande diferença entre submeter uma multitude e reger uma sociedade. Que homens esparsos sejam sucessivamente submetidos a um só [...] não vejo aí senão um mestre e os escravos, não vejo de modo nenhum um povo e o seu chefe; é, se quisermos, uma agregação, mas não uma associação”<sup>64</sup>.

A intenção crítica de Rousseau concerne a estrutura dos contratos políticos que se apresentam sob o signo da dualidade: em todos os contratos, as duas partes contraentes, os indivíduos que contratam e o indivíduo ou a assembleia que recebe o direito de governar, existem anteriormente e exteriormente ao acto do contrato. Assim, não temos realmente a constituição da soberania, pois onde a soberania permanece exterior ao povo, não é senão uma soberania nominal.

Em Hobbes, a exterioridade do soberano, pela sua teoria da personificação e da representação, assegura a unidade da vontade do povo. O povo não é uma unidade senão em razão da diferença entre o autor e o actor do poder. Para Rousseau, a distância entre o autor e o actor do poder torna problemática a unidade do corpo político e o problema é o de evitar a separação da vontade do povo e a do soberano. Noutros termos, pela sua distância relativamente ao povo, não é possível evitar que o soberano não desenvolva uma vontade particular, sem relação com a vontade do povo. Para Rousseau, a partir do momento em que o soberano está separado do povo, “o seu interesse está separado dos outros e não é sempre senão um interesse privado”<sup>65</sup>.

A ideia principal do capítulo V do livro I do *Contrato Social* é a colocação do problema, tão caro a Hobbes, de que a unidade do corpo político não será resolvida senão por uma mudança radical na estrutura do contrato social. Enquanto o contrato for pensado no simples modelo da transferência e da apropriação a um terceiro beneficiário,

---

<sup>63</sup> *Contrat social*, I, 6, Du pacte social, O. C., III, p. 361.

<sup>64</sup> *Contrat social*, I, 5, O. C., III, p. 359: «Il y a aura toujours une grande différence entre soumettre une multitude, et régir une société. Que des hommes épars soient successivement asservis à un seul [...] je ne vois là qu'un maître et des esclaves, je n'y vois point un peuple et son chef; c'est si l'on veut une aggrégation, mais non pas une association; il n'y a là ni bien public ni corps politique».

<sup>65</sup> *Contrat social*, I, 5, Qu'il faut toujours remonter à une première convention, O. C., III, p. 359.

existindo independentemente do contrato, a unidade do corpo político não será resolvida. O acto pelo qual um povo é um povo é o da constituição de uma soberania que não é exterior ao povo e de um contrato em que o terceiro beneficiário não existe nem anteriormente nem exteriormente ao povo uma vez constituído. O acto de “associação” repousa sobre a unidade entre o povo e o soberano. O acto pelo qual um povo é um povo é o lugar de uma dupla constituição: a do povo e a do soberano, quer dizer, do “bem público e do corpo político”<sup>66</sup>.

O capítulo V do livro I do *Contrato* anuncia que o contrato político não pertence à estrutura tradicional da transferência dos direitos. O acto absolutamente originário da constituição do povo é um “acto anterior a todos os outros”<sup>67</sup>. Mas a anterioridade lógica não é suficiente para o definir. O contrato é o acto pelo qual a coincidência entre o povo e o soberano é o fundamento do direito político.

A anterioridade lógica do contrato político põe em causa a concepção do duplo contrato, mas também a possibilidade de conceber o soberano exteriormente ao povo. Esta dupla perspectiva define a natureza particular do contrato em Rousseau:

“Nós teremos o cuidado de nos lembrar sempre que o pacto social é de uma natureza particular e própria a ele somente, na medida em que o povo não contrata senão consigo mesmo, quer dizer, o povo em corpo como soberano com os particulares como súbditos”<sup>68</sup>.

Rousseau renova completamente a noção do pacto de associação. Não se trata de uma série de pactos concluídos entre os indivíduos e cujo objectivo seria o de transferir o seu direito a um terceiro que permanece exterior ao contrato. O contrato de Rousseau é um contrato entre os particulares e o corpo lógico que eles constituem. A segunda parte contraente do contrato, em lugar de ser exterior ao contrato, é criada no próprio acto do contrato, através dele e por ele. Em todo o contrato, as duas partes contraentes existem anteriormente e exteriormente ao contrato. No contrato social de Rousseau, somente a primeira parte contraente obedece a estas condições. A particularidade do contrato social de Rousseau é a de ser uma convenção de troca entre duas partes contraentes, mas em que a segunda parte não preexiste ao contrato, porque é o seu produto lógico:

---

<sup>66</sup> *Contrat social*, I, 5, O. C., III, p. 359.

<sup>67</sup> *Contrat social*, I, 5, O. C., III, p. 359.

<sup>68</sup> *Émile*, V, O. C., IV, p. 841: «Nous aurons soin de nous rappeler toujours que le pacte social est d’une nature particulière et propre à lui seul, en ce que le peuple ne contracte qu’avec lui-même, c’est à dire le peuple en corps comme souverain avec les particuliers comme sujets».

“Vê-se, por esta fórmula, que o acto de associação encerra um compromisso recíproco do público com os particulares, e que cada indivíduo, contratando, por assim dizer, consigo próprio, acha-se comprometido sob uma dupla relação: a saber, como membro do Soberano para com os particulares, e como membro do Estado para com o Soberano. Mas não se pode aplicar aqui a máxima do direito civil, segundo a qual ninguém é obrigado a manter os compromissos para consigo próprio; porque há grande diferença entre obrigar-se para consigo próprio e para com um todo de que se faz parte”<sup>69</sup>.

Com o contrato social, remonta-se ao acto de constituição do povo que é o verdadeiro fundamento da sociedade e constitui a legitimidade da autoridade política. Em Rousseau, é o contrato como máxima reguladora do Estado que confere aos indivíduos o seu estatuto por excelência. Este estatuto possui simultaneamente uma forma e um conteúdo. Quanto à forma, dá aos indivíduos um modo de existência comunitário. Do ponto de vista do seu conteúdo, o estatuto criado pelo contrato obriga o indivíduo a uma dupla relação à comunidade: o indivíduo “encontra-se comprometido numa dupla relação, a saber, como membro do soberano em relação aos particulares, e como membro do Estado em relação ao soberano”<sup>70</sup>. A pertença do indivíduo à comunidade inscreve-o no duplo estatuto político de sujeito e de legislador.

Esta dupla existência é o centro de gravidade da legitimidade da autoridade política em Rousseau. Mas antes de nos referimos a esta dualidade, é necessário ligar o contrato à sua cláusula essencial:

“Estas cláusulas bem entendidas reduzem-se todas a uma só, a saber, a alienação total de cada associado com todos os seus direitos a toda a comunidade”<sup>71</sup>.

A cláusula da alienação total do contrato social exprime-se no carácter exclusivo do acto. Todos os indivíduos procedem ao acto de alienação e ninguém pode permanecer fora deste acto. O dispositivo da alienação total evita a criação da dualidade política entre o actor e o autor do poder. Assim, se pela alienação total, nenhum indivíduo nem nenhum poder permanece exterior ao contrato político, cria-se uma verdadeira unidade política. A cláusula da alienação total impede pensar o contrato de Rousseau como uma

---

<sup>69</sup> *Contrat social*, I, 7, Du souverain, O. C., III, p. 362: «On voit par cette formule que l'acte d'association renferme un engagement réciproque du public avec les particuliers, et que chaque individu, contractant, pour ainsi dire, avec lui-même, se trouve engagé sous un double rapport; savoir, comme membre du Souverain envers les particuliers, et comme membre de l'Etat envers le Souverain. Mais on ne peut appliquer ici la maxime du droit civil que nul n'est tenu aux engagements pris avec lui-même; car il y a bien de la différence entre s'obliger envers soi, ou envers un tout dont on fait partie».

<sup>70</sup> *Contrat social*, I, 7, Du souverain, O. C., III, p. 362.

<sup>71</sup> *Contrat social*, I, 6, Du pacte social, O. C., III, p. 360.

simples transferência de direitos para uma parte contraente já existente politicamente. Ademais, a alienação total dá sentido à noção de mutualidade e reciprocidade entre todos os membros da associação política. Se todos alienam os seus direitos, cria-se uma unidade política em que todos os indivíduos estão na mesma condição formal de reciprocidade. Rousseau afirma que “os compromissos que nos ligam ao corpo social não são obrigatórios senão porque são mútuos”<sup>72</sup>. A mutualidade dos direitos provém da reciprocidade instaurada pela alienação total e previne o privilégio da exclusividade de uma pessoa ou uma assembleia que permaneceriam fora do contrato.

Rousseau desenvolve uma perspectiva particular sobre a constituição do povo. Para que o povo se compreenda como dispondo de uma vontade específica é necessário definir o corpo político no qual se fundam a igualdade e a liberdade. É a cláusula da alienação total que produz uma tal possibilidade e responde às condições da igualdade formal entre todos os homens que assegura a reciprocidade. Ela é o resultado de um compromisso mútuo de cada indivíduo do ponto de vista da forma do contrato: se todos se dão por inteiro, esta universalidade produz uma igualdade formal de condições: “dando-se cada um por inteiro, a condição é igual para todos”<sup>73</sup>.

O corpo político, pela cláusula da alienação, não é limitado nem depende de uma vontade ou de um direito exterior ao corpo político. Toda a exterioridade em relação ao corpo político e ao soberano que permanece fora do contrato, e pode pensar-se aqui em Hobbes, é interpretada por Rousseau como uma noção destrutiva da mutualidade e da reciprocidade políticas. O povo estaria então à “discrição” de um poder totalmente sem garantias, porque totalmente exterior a ele:

“O povo não pode contratar senão consigo mesmo, porque se contratasse com os seus oficiais, como os torna depositários de todo o seu poder e não haveria nenhuma garantia do contrato, não seria contratar com eles, seria realmente submeter-se à sua discrição”<sup>74</sup>.

O povo, exposto ao efeito da vontade de uma instância exterior, não age segundo o princípio da autonomia democrática. Alcançamos um ponto crucial na determinação do

---

<sup>72</sup> *Contrat social*, II, 4, Des bornes du pouvoir souverain, *O. C.*, III, p. 373.

<sup>73</sup> *Contrat social*, I, 6, Du pacte social, *O. C.*, III, p. 361.

<sup>74</sup> *Fragments politiques*, 1, *O. C.*, III, p. 482: «Le Peuple ne peut contracter qu’avec lui-même: car s’il contractait avec ces officiers, comme il les rend dépositaires de toute sa puissance et qu’il n’y aurait aucun garant du contrat, ce ne serait pas contracter avec eux, ce serait réellement se mettre à leur discrétion».

conceito de liberdade política em Rousseau. Mais uma vez, pode fazer-se intervir Hobbes como revelador da definição da liberdade em Rousseau.

Em Hobbes, a liberdade inscreve-se num duplo requisito político: o do direito natural e o do “silêncio da lei”<sup>75</sup>. Em relação ao “direito natural”, a liberdade é o conteúdo deste mesmo direito: “a liberdade que cada um tem de usar como quer do seu poder próprio”<sup>76</sup>. Esta liberdade explica-se, “segundo a sua significação própria”, pela “ausência de obstáculos exteriores”<sup>77</sup>. No espaço político, a liberdade do cidadão é proporcional “ao silêncio da lei”: “no caso em que o soberano não prescreveu a regra, o sujeito tem a liberdade de fazer ou de se abster, segundo o que julga bom”<sup>78</sup>.

Segundo esta definição, a liberdade é relativa à propriedade que o homem dispõe do seu poder de acção. Esta propriedade deve possuir um valor negativo e estar o mais possível vazia de todo o obstáculo que pode impedir a existência do poder de acção. A definição da liberdade, em Hobbes, é solidária da noção de espaço político. Quanto mais é vazio de obstáculos, mais a liberdade possui um coeficiente importante e maior será o poder do agente ou do cidadão. Assim, através da noção de obstáculo há uma correlação entre a liberdade e o espaço político. A uma definição negativa da liberdade corresponde um campo político negativo. Se a liberdade é entendida como um poder de acção que não deve conhecer obstáculos externos, a política deve compreender-se evitando o mais possível os obstáculos a esta liberdade. Quanto mais as leis são silenciosas, mais a garantia da liberdade será maior. As leis devem garantir a paz e a segurança e, uma vez esta garantia assegurada, devem calar-se.

Mas, em Rousseau, o campo que se abre diante de uma vontade pode ser virgem de todo o obstáculo sem que esta vontade seja por isso livre. Em Hobbes, a liberdade como o poder de acção exige a virtual ausência de obstáculos que é a condição necessária e suficiente da sua existência. Ela pode, portanto, realizar-se independentemente de todo o laço político criado por um interesse comum. Esta liberdade não é produzida pela política, porque é no silêncio das leis que reside a sua condição de existência. Nesta concepção, o conceito de liberdade é puramente negativo e não pode compreender-se

---

<sup>75</sup> HOBBS, Thomas, *Léviathan*, XXI, p. 232.

<sup>76</sup> HOBBS, Thomas, *Léviathan*, XIV, p. 128.

<sup>77</sup> HOBBS, Thomas, *Léviathan*, XIV, p. 128.

<sup>78</sup> HOBBS, Thomas, *Léviathan*, XXI, p. 232.

senão na periferia da política. Pelo contrário, em Rousseau, a liberdade compreende-se em termos de vontade, e não repousa sobre a relação entre o poder e os seus obstáculos, mas na liberdade da vontade e na origem do seu poder de acção.

Em Rousseau, a liberdade é colocada no centro da autoridade política. A política não pode ser compreendida a partir de uma concepção da liberdade como ausência de obstáculos externos ou do que é designado como a “liberdade negativa”<sup>79</sup>. A vontade ou o “livre compromisso” é o fundamento da legitimidade política: “que fundamento mais seguro pode ter a obrigação entre os homens que o livre compromisso daquele que se obriga? Pode disputar-se todo outro princípio; não se pode disputar aquele”<sup>80</sup>.

Esta disposição dos elementos necessários à obtenção de uma solução emerge com relevância na célebre fórmula pela qual Rousseau, voltando a expor positivamente o problema afluído, oferece-o à solução do contrato:

“Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja com toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado, e pela qual cada um unindo-se a todos todavia não obedeça senão a si próprio e permaneça tão livre como antes”<sup>81</sup>.

Derathé observa que a “salvaguarda da liberdade individual”<sup>82</sup> é a condição da validade do pacto. Não só a comunidade consiste na protecção e na defesa dos direitos individuais que lhe são preexistentes, mas a associação é também uma *fictio* que não fere a extensão e o prazer destes direitos, já que cada um permanece tão livre como antes.

Grotius definiu até Rousseau os axiomas de base sobre os quais se edificaram as modernas teorias do contrato social. Se Hobbes concebeu o pacto de união civil (*pactum unionis civilis*) ou o contrato de associação como um cálculo racional a fim de constituir uma sociedade civil e rejeita a concepção do *pactum subiectionis* ou a concepção do *duplo contrato*, não é menos verdade que há uma profunda convergência do seu ponto de vista com o de Grotius no que concerne à apreensão do direito natural e civil.

O capítulo de *O Direito de Guerra e de Paz* consagrado ao estudo dos contratos é o paradigma jurídico da modernidade quanto à concepção do contrato: Grotius estabelece

---

<sup>79</sup> BERLIN, Sir Isaiah, “Two concepts of Liberty”, in *Four Essays on Liberty*. Oxford, Oxford University Press, 1969, p. 33.

<sup>80</sup> *Lettres écrites de la Montagne*, Sixième Lettre, O. C., III, pp. 806-807.

<sup>81</sup> *Contrat social*, I, 6, Du pacte social, O. C., III, p. 360: “«Trouver une forme de association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s’unissant à tous n’obéisse pourtant qu’à lui-même et reste aussi libre qu’auparavant?» Tel est le problème fondamental dont le contrat social donne la solution”.

<sup>82</sup> DERATHÉ, Robert, in O. C., III, p. 1444.

um quadro dos diversos modelos do contrato, e liga o acto contratual às motivações de natureza psicológica e económica, que os indivíduos como partes contraentes, prosseguem em termos racionais e voluntários<sup>83</sup>. Como evidenciam os quesitos intrínsecos da promessa ou do sermão, todo o contrato supõe as imprescindíveis premissas jurídicas do individualismo, racionais, voluntárias e consensuais. Grotius, apesar dos raciocínios jurídicos baseados em referências históricas e escriturárias, embora não se eleve à altitude da teoria filosófica de Hobbes, estabelece os princípios que norteiam os fundamentos das doutrinas contratualistas modernas, pelas quais o contrato do estado civil reflecte, na sua estrutura profunda, os esquemas do contrato do direito privado<sup>84</sup>.

Grotius e Pufendorf, e a maior parte dos juristas modernos, diferentemente de Hobbes, não fundam a génese da sociedade por um *pactum unionis* ou *societatis*, porque a sociabilidade está inscrita nas “inclinações” da natureza humana, mas defendem a tese de um *pactum subiectionis* que liga contratualmente o soberano e o povo. A característica mais saliente da ideia do *pactum* apresentada a partir de Grotius, que seguiram todos os teóricos do direito natural moderno, é a concepção do pacto característico do direito público segundo os esquemas do direito privado.

Rousseau critica Hobbes e os teóricos do direito natural moderno por terem confundido as “sociedades particulares” com a “sociedade civil” ou política e, portanto, o contrato social é concebido como um contrato ordinário, quer dizer, segundo a fórmula de Kant um “contrato de negócios”<sup>85</sup>, cuja natureza comutativa é de origem mercantil; numa tal espécie de contrato, a união de vontades é um meio que visa fins práticos de natureza comercial. Ora, no pacto de união civil ou no “contrato social”, efectua-se a união das vontades, mas ao contrário de Grotius, não é um meio em vista de um fim, mas um fim em si mesmo. Enquanto um contrato ordinário tem raízes psicológicas e uma finalidade utilitária, o pacto de união civil repousa somente em princípios racionais e não tem uma finalidade empírica. Em lugar da referência, como numa troca mercantil, à contingência das operações de negócio, o “contrato social é um pacto de uma espécie

---

<sup>83</sup> GROTIUS, Hugo, *De jure belli ac pacis, Le Droit de la Guerre et de la Paix*, trad. do latim e notas de Jean Barbeyrac. Amsterdam, Pierre de Coup, 1724, I, III, § 8, p. 121.

<sup>84</sup> GROTIUS, Hugo, *De jure belli ac pacis*, II, XII, pp. 301-322.

<sup>85</sup> KANT, Immanuel, *Théorie et Pratique*, Section II, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1980-1986, t. III, p. 269; A. K., VIII, 289.

particular”<sup>86</sup>, no sentido de que “os particulares contratam com o corpo como soberano”<sup>87</sup>. Este pacto é de uma “espécie particular”, porque é incondicionado na ordem das razões, enquanto é a condição de possibilidade não de uma “sociedade particular”, mas da “sociedade civil” ou do Estado.

Se Rousseau ataca a concepção do *covenant*, construído *more geometrico* pela política mecanicista de Hobbes como um “sofisma”, é porque recusa liminarmente a sua problematização utilitária ou mercantil. O erro consiste em, mau grado o apelo ao cálculo racional, o contrato de Hobbes ser *empiricamente* modelado, e o pacto de associação concebido segundo o modelo de um *facto constitutivo* da República (*Commonwealth*), cuja essência específica reside em vantagens psicológicas e civis como resultado de um cálculo *teleológico* de interesses. O problema que levanta o conceito de contrato social não é um problema *de facto*, como pensavam os grandes teóricos do direito natural moderno, mas um problema *de jure*. No normativismo jurídico-político da concepção rousseauiana do contrato social, o contrato indica a “regra”<sup>88</sup> de ordem normativa que é a condição formal de possibilidade da sociedade civil.

O *Contrato Social* funda a racionalidade do direito público, independentemente de condições empíricas e contingentes: é a *norma racional* que pelo seu poder fundador e regulador é o princípio tácito da homologação pública do poder político e do seu ordenamento (*ordenance*) jurídico. O contrato social é um *ens rationis*<sup>89</sup> que é a condição de inteligibilidade da obrigação jurídica e, como tal, é o fundamento da autoridade política: não é um *factum* empírico, mas o *index* normativo que produz a exigência racional da coexistência das liberdades em todo o sistema jurídico e político.

A análise hobbesiana do contrato social não distingue a execução deste contrato específico do princípio da sua edificação e escusa-se à singularidade jurídica do pacto de união civil quando comparado aos contratos comuns, não fazendo mesmo menção da “cláusula” ou da “caução”, sem a qual é impossível acordar a mínima “segurança” ao

---

<sup>86</sup> *Lettres écrites de la Montagne*, Sixième Lettre, p. 807: «Le contrat social est un pacte d’une espèce particulière, par lequel chacun s’engage envers tous, d’où s’en suit l’engagement réciproque de tous envers chacun».

<sup>87</sup> *Contrat social*, I, 7, Du souverain, O. C., III, p. 362: «chaque individu, contractant, pour ainsi dire, avec lui-même, se trouve engagé sous un double rapport; savoir, comme membre du Souverain envers les particuliers, et comme membre de l’Etat envers le Souverain». Cf. *Émile*, IV, O. C., IV, p. 841.

<sup>88</sup> *Contrat social*, p. 351: «Je veux chercher dans l’ordre civil la règle d’administration légitime et sûre».

<sup>89</sup> *Contrat social*, I, 7, Du souverain, O. C., III, p. 363: «la personne morale qui constitue l’Etat comme un être de raison».



compromisso da sociedade civil e à aceitação da “promessa” pública recíproca intrínseca ao acto de fundação da sociedade civil. Segundo a fórmula de Kant, Hobbes não viu que “entre todos os contratos pelos quais uma multitude de homens se unem para formar uma sociedade (*pactum sociale*), o contrato que institui uma constituição civil (*pactum unionis civilis*) é de um tipo tão particular que, mesmo se há pontos comuns no que concerne à sua execução [...], distingue-se portanto essencialmente de todos os outros no princípio da sua edificação (*constitutio civilis*)”<sup>90</sup>.

A entrega dos direitos dos indivíduos para a formação da pessoa pública que os restitui imediatamente aos indivíduos é um *acto conceptual*, um *processo dialéctico* ao qual não corresponde uma série de operações no tempo. A tradição filosófica anterior havia representado o contrato social como um *acto empírico* e dado a um *processo lógico* a figura de um acontecimento real, supondo uma série de existências sucessivas onde só havia uma *ordem de pensamento* e uma relação intrínseca de ideias. Se a transmissão dos direitos tivesse a consistência de um acto empírico, o homem encontrar-se-ia num determinado instante desprovido de todo o direito e ter-se-ia reunido no ente político a soma dos direitos de todos. Mas para Rousseau a transmissão dos direitos individuais à pessoa pública é somente uma *operação lógica* necessária para determinar a natureza do acto pelo qual o povo se auto-constitui como corpo político soberano.

O contrato tem uma função *deontológica*: é o tipo universal de constituição política que a razão revela conforme à natureza humana e serve de critério de avaliação das constituições existentes. Rousseau propõe a máxima reguladora do contrato como a condição *a priori* da legitimidade do Estado. O ponto de vista empírico é superado, porque o contrato não é um facto nem resulta do beneplácito e do arbítrio de alguém, mas da ideal correspondência dos direitos conaturais dos homens.

O contrato social é o *acto ideal* em que os direitos originários do indivíduo confluem num centro lógico comum pelo qual os indivíduos adquirem a qualidade jurídica de cidadãos. Daí a natureza categórica e absoluta deste acto ideal determinada pela necessidade, estabelecida *a priori*, de que os direitos originários do indivíduo sejam consagrados civilmente. Esta exigência explica a cláusula da alienação total, completa e absoluta renúncia dos direitos na ordem natural, que é a condição da sua completa e

---

<sup>90</sup> KANT, Immanuel, *Théorie et Pratique*, Section II, *Contre Hobbes*, Dir. F. ALQUIÉ. Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1980-1986, t. III, p. 269 ss; A. K., VIII, 289 ss.

absoluta reconstrução na ordem lógica do Estado. Do *postulado metódico* da total renúncia dos direitos naturais, segue-se a igualdade de todos os cidadãos perante a lei e a impossibilidade de qualquer relação de sujeição, estando todos os cidadãos reciprocamente sujeitos à determinação da vontade geral que é a síntese lógica das suas liberdades. O Estado conforme à máxima reguladora do contrato social é a realização imanente e universal da liberdade, e resolve-se “o problema fundamental a que o contrato dá solução” que é o de “encontrar uma forma de associação pela qual cada um unindo-se a todos todavia não obedeça senão a si próprio e permaneça tão livre como antes”<sup>91</sup>.

A cláusula da alienação total dos direitos originários do homem é um *postulado metódico* para deduzir a plena confirmação dos direitos na realidade formal do Estado. Rousseau considera a liberdade imanente à natureza humana, de tal modo que não pode privar-se dela sem deixar de ser homem: “Renunciar à sua liberdade é renunciar à sua qualidade de homem, aos direitos da humanidade e até mesmo aos seus deveres. Uma tal renúncia é incompatível com a natureza do homem”<sup>92</sup>.

A inalienabilidade da liberdade é o eixo do sistema político de Rousseau, que se contrapõe a Grotius, Pufendorf e Hobbes. “A alienação total de cada associado com todos os seus direitos a toda a comunidade”<sup>93</sup> é um *cânone* necessário para demonstrar como os direitos do homem sendo inseparáveis da sua natureza, devem ser-lhe formalmente conferidos pelo Estado, enquanto constitui sua parte integrante. Assim desvanece-se a aparente contradição entre, por um lado, o princípio da inalienabilidade da liberdade e, por outro lado, o postulado da sua aparente alienação. No sistema político de Rousseau, a liberdade política não é o efeito de um dom revogável da parte autoridade do Estado, mas o fundamento *sui generis* da sua autoridade.

A liberdade é o fundamento da legitimidade política, mas também a consequência do contrato social. Ela é uma consequência do pacto, porque o contrato produz uma vontade que “não quer senão para todos”<sup>94</sup>. Esta vontade, “partindo de todos e aplicando-se a todos”, “liga os contratantes sem os submeter a ninguém”<sup>95</sup>. Por consequência, as condições da liberdade não podem reduzir-se a uma simples garantia de coexistência

---

<sup>91</sup> *Contrat social*, I, 6, Du pacte social, *O. C.*, III, p. 360.

<sup>92</sup> *Contrat social*, II, 4, De l’esclavage, *O. C.*, III, p. 356.

<sup>93</sup> *Contrat social*, II, 4, Du pacte social, *O. C.*, III, p. 360.

<sup>94</sup> *Lettres écrites de la Montagne*, Sixième Lettre, *O. C.*, III, p. 807.

<sup>95</sup> *Contrat social*, II, 4, Des bornes du pouvoir souverain, *O. C.*, III, p. 373.

pacífica. A liberdade depende da emergência de um interesse comum, porque o corpo político repousa sobre o laço social constituído por uma vontade geral. Este interesse comum não pode ser produzido por uma vontade particular exterior ao corpo político, senão “a associação tornar-se-ia necessariamente tirânica ou vã”<sup>96</sup>.

O contrato cria o estatuto do Povo, mas o Povo não é somente o produto do contrato que dá lugar a um outro actor da política. Ele torna-se o sujeito de si próprio porque os cidadãos “não obedecem a ninguém mas somente à sua própria vontade”<sup>97</sup>.

A exaustividade do contrato, tornada possível pela alienação total, pode fundar a liberdade da comunidade política. Um povo é livre quando produz o estatuto democrático através do qual se define. A liberdade é menos a expressão da relação entre o poder do agente e os obstáculos que lhe são exteriores do que a expressão originária da vontade: “a obediência à lei que se prescreve é liberdade”<sup>98</sup>.

A liberdade encontra o seu fundamento na cláusula da alienação total. A liberdade e a igualdade dependem de um acto e de um estatuto particular: do acto pelo qual um povo é um povo, e do estatuto político por excelência do povo: que o povo estatua sobre si mesmo. A definição da igualdade e da liberdade encontram o seu fundamento no interior das cláusulas do contrato. A igualdade e a liberdade são normas reguladoras da política e o fundamento da legitimidade da autoridade política.

É necessário agora encarar a última consequência da alienação total e o estatuto democrático criado pelo *Contrato Social* de Rousseau. Depois do estatuto da igualdade, o estatuto de liberdade, que repousa sobre a possibilidade do povo estatuir sobre si mesmo, surge o estatuto democrático que é a definição central do povo em Rousseau.

No *Émile*, Rousseau precisa o sentido e a natureza da identidade democrática do povo. Depois de afirmar que “o contrato social está na base de toda a sociedade civil, e é na natureza deste acto que é necessário procurar aquele da sociedade que forma”<sup>99</sup>, Rousseau afirma que o contrato possui “uma natureza particular e própria a ele só, no sentido de que o povo não contrata senão consigo mesmo, quer dizer, o povo em corpo como soberano com os particulares como súbditos”<sup>100</sup>.

---

<sup>96</sup> *Lettres écrites de la Montagne*, Sixième Lettre, O. C., III, p. 807.

<sup>97</sup> *Contrat social*, I, 4, Des bornes du pouvoir souverain, O. C., III, p. 375.

<sup>98</sup> *Contrat social*, I, 8, De l'État civil, O. C., III, p. 365.

<sup>99</sup> *Émile*, IV, O. C., IV, p. 839.

<sup>100</sup> *Émile*, IV, O. C., IV, p. 841.

Rousseau recorda a originalidade do contrato que é formado entre os particulares e o corpo político criado no acto do contrato e através dele. O contrato não perpetua a dualidade tradicional entre um príncipe, o soberano, e os seus súbditos: esta dualidade é refractária ao princípio democrático de identidade entre o legislador e o sujeito, entre o Soberano e o Estado.

A dualidade do legislador e do sujeito, ou do cidadão activo e do cidadão passivo, é por essência declinável: o indivíduo enquanto membro da comunidade pode transgredir o seu estado de sujeito para ser legislador e, portanto, membro do soberano. A comunidade possui a propriedade da soberania democrática, porque no interior da comunidade política, os indivíduos fruem do mesmo estatuto democrático de Sujeitos e Legisladores.

Existe uma “só maneira de unir os homens”<sup>101</sup>, porque a unidade do corpo político reside na soberania democrática do povo. O indivíduo declina-se como “cidadão participante à autoridade soberana” e “súbdito submetido às leis do Estado”<sup>102</sup>. A legitimidade da autoridade política repousa sobre a identidade entre os governantes e os governados, entre o Povo e o Estado, entre o Povo e o Soberano e, finalmente, entre o Cidadão e o Legislador.

A identidade entre os governantes e os governados não reenvia à teoria do governo, mas à identidade da decisão legislativa, porque os indivíduos decidem como cidadãos e submetem-se à sua própria decisão enquanto súbditos. Ora, esta identidade democrática possui uma declinação colectiva e individual:

“Esta pessoa pública que se forma assim pela união de todas as outras tomava outrora o nome de *Cidade*, e toma agora o de *República* ou de *corpo político*, o qual é denominado pelos seus membros *Estado* quando é passivo, *Soberano* quando é activo, *Poder* comparando-o aos seus semelhantes. Em relação aos associados eles tomam colectivamente o nome de *povo*, e denominam-se em particular *Cidadãos* enquanto participantes da autoridade soberana, e *Súbditos* enquanto submetidos às leis do Estado”<sup>103</sup>.

A declinação política tem lugar a dois níveis, a do corpo político enquanto tal e a do indivíduo. O corpo político declina-se em Soberano ou em Estado e o indivíduo em

---

<sup>101</sup> *Du Contrat social ou Essai sur la forme de la République*, I, 5, O. C., III, p. 297.

<sup>102</sup> *Contrat social*, I, 6, Du pacte social, O. C., III, p. 362.

<sup>103</sup> *Contrat social*, I, 6, Du pacte social, O. C., III, pp. 361-362: «Cette personne publique qui se forme ainsi par l’union de toutes les autres prenait autrefois le nom de *Cité*, et prend maintenant celui de *République* ou de *corps politique*, lequel est appelé par ses membres *Etat* quand il est passif, *Souverain* quand il est actif, *Puissance* en le comparant à ses semblables. A l’égard des associés ils prennent collectivement le nom de *peuple*, et s’appellent en particulier *Citoyens* comme participants à l’autorité souveraine, et *Sujets* comme soumis aux lois de l’Etat».

Cidadão ou Súbdito. Mas, neste acto, a noção de povo encontra todo o seu sentido, porque o povo repousa sobre a noção de unidade, quer dizer, que a definição do povo comporta o princípio da sua individuação.

Certamente, Rousseau retoma a semântica do discurso político com as noções de Soberano e de Estado, mas dá-lhes uma nova significação. O Soberano não é aquele que personifica a unidade do povo, mas o conjunto do corpo político como produtor das leis. É o corpo político, entendido no seu sentido activo, enquanto actividade exercida pelo conjunto do povo. O povo não tem um fundamento que lhe seja exterior; o povo é soberano porque é o fundamento da sua própria vontade.

A razão pela qual a legitimidade do corpo político deve remontar ao acto pelo qual um povo é um povo é o resultado do estatuto democrático do contrato que permite a declinação do Soberano, do Estado, do Cidadão e do Súbdito. Assim, compreende-se a necessidade da particularidade do contrato e da formulação da cláusula da alienação total. A segunda parte do contrato, o corpo político, é criada no próprio acto do contrato e torna possível a identidade lógica entre o povo e o soberano. O verdadeiro objectivo do contrato é a constituição de um corpo político que realiza a soberania democrática do povo no seu sentido activo e passivo e repousa na cláusula da alienação total, porque se todos se dão a todos, nada permanece exterior ao corpo político e todos podem legislar e obedecer simultaneamente.

O contrato social é o instrumento da constituição do corpo político, permitindo a sua declinação em “Soberano” e “Estado”. A possibilidade desta metamorfose funda a autoridade democrática do poder político. O contrato social não pode dar nascimento senão a uma só forma de corpo político, aquela em que o povo é soberano, quer dizer, a democracia. Mas é necessário sublinhar uma importante diferença entre a concepção de Rousseau e a nossa concepção da democracia: Rousseau desenvolve uma soberania democrática que é fraccionada, e em que cada cidadão dispõe de uma parcela do poder legislativo. Pelo contrário, o conceito actual de democracia repousa sobre a soberania nacional que dissocia a nação do povo e na qual o povo exerce a sua soberania pelos seus representantes.

Rousseau estabelece o princípio da igualdade formal entre o povo soberano e a democracia:

“Eu teria querido nascer num país em que o Povo e o Soberano não fossem senão uma mesma pessoa, pelo que se segue que teria querido nascer sob um governo democrático, sabiamente temperado”<sup>104</sup>.

Resta determinar se a definição de democracia se reduz em Rousseau à identidade entre o Povo e o Soberano. O primeiro sentido no qual Rousseau utiliza o termo democracia é solidário da teoria das formas de governo. A democracia é uma das formas possíveis de organização do poder executivo, que Rousseau identifica ao governo: “Denomino Governo o exercício legítimo do poder executivo”<sup>105</sup>. O poder executivo possui três formas possíveis que repousam sobre o princípio clássico da variação numérica. O governo democrático é aquele em que o poder executivo pertence ao conjunto do povo. Pelo contrário, se “concentrarmos o Governo nas mãos de um pequeno número”<sup>106</sup>, estamos em presença de um governo aristocrático. Finalmente, “concentrando todo o Governo nas mãos de um único magistrado”<sup>107</sup>, obtemos um Governo monárquico. Assim, Rousseau acorda o termo democracia não somente à soberania do povo, mas também a uma das formas possíveis de governo. Contudo, o Governo democrático não dispõe de valor operatório em termos de legitimidade política.

Rousseau dá dois argumentos fundamentais para a rejeição da organização democrática do poder executivo. O primeiro concerne a legitimidade do poder político. Para fundar esta legitimidade, Rousseau afirma expressamente “que não é necessário que o Governo se confunda com o Soberano”<sup>108</sup>. Recusando esta confusão de poderes, Rousseau recusa a organização democrática do poder executivo pois “não é bom que aquele que faz as leis as execute”<sup>109</sup>. O povo não pode ao mesmo tempo dispor do poder legislativo que é o poder soberano e do poder executivo. A segunda razão da rejeição do Governo democrático resulta da impossibilidade da sua realização: “Se houvesse um povo de Deuses, governar-se-ia democraticamente. Um governo tão perfeito não convém aos homens”<sup>110</sup>. Rousseau qualifica de democracia uma organização possível do poder

---

<sup>104</sup> *Discours sur l'inégalité*, Dédicace, O. C., III, p. 112: «J'aurais voulu naître dans un pays où [...] le Peuple et le Souverain ne soient qu'une même personne, il s'ensuit que j'aurais voulu naître sous un gouvernement démocratique, sagement tempéré».

<sup>105</sup> *Contrat social*, III, 1, Du gouvernement en général, O. C., III, p. 396.

<sup>106</sup> *Contrat social*, III, 3, Division des gouvernements, O. C., III, p. 403.

<sup>107</sup> *Contrat social*, III, 3, Division des gouvernements, O. C., III, p. 403.

<sup>108</sup> *Contrat social*, II, 6, De la loi, O. C., III, p. 380, Note.

<sup>109</sup> *Contrat social*, III, 4, De la démocratie, O. C., III, p. 404.

<sup>110</sup> *Contrat social*, III, 4, De la démocratie, O. C., III, p. 406.

executivo, mas esta organização democrática é rejeitada porque ultrapassa a condição humana.

Rousseau acorda a democracia com a noção de soberano. O soberano é “um ser colectivo”<sup>111</sup>. Este ser colectivo é o povo que como soberano deve dispor do poder legislativo. O exercício do poder legislativo é o reflexo da própria definição do povo e funda o princípio da soberania democrática. A soberania democrática identifica-se em Rousseau, por um lado, à possibilidade do povo estatuir sobre si mesmo e, por outro lado, ao trajecto específico da lei que deve “partir de todos para se aplicar a todos”<sup>112</sup>. Esta definição constitutiva da soberania funda a democracia política em Rousseau.

A democracia não tem sentido efectivo senão em ligação com a concepção da soberania do povo. Rousseau confere um sentido ao termo democracia para caracterizar uma forma possível do governo, mas esta organização democrática do poder executivo é rejeitada. Em Rousseau, só existe uma definição operatória e legítima da democracia, a soberania democrática que tem por condição de possibilidade a identidade do cidadão e do súbdito, do soberano e do Estado. Rousseau afirma-o expressamente na *Lettre à D’Alembert*: “Numa democracia, os súbditos e o soberano não são senão os mesmos homens considerados sob diferentes relações”<sup>113</sup>. Rousseau não reenvia aqui o conceito de democracia à noção de governo, mas à soberania do povo que é definida pela possibilidade de cada cidadão ser simultaneamente sujeito e legislador.

A questão do fundamento da legitimidade da autoridade política não se ordena nem a uma classificação dos diferentes regimes políticos, nem a uma análise das qualidades psicológicas que o príncipe deve possuir, mas à caracterização do único sujeito legítimo da autoridade política: o povo. Com o acto de geração do povo pelo contrato social, funda-se o princípio de legitimidade da autoridade política: a soberania popular como princípio constitutivo do regime democrático. Rousseau funda a soberania democrática como a única forma legítima de exercício do poder.

Rousseau distancia-se em relação aos seus predecessores em dois pontos essenciais. A investigação sobre a origem do direito já não faz sentido, e Rousseau coloca o direito na origem da sociedade. A única realidade que não pode ser concebida como uma

---

<sup>111</sup> *Contrat social*, II, 1, Que la souveraineté est inaliénable, *O. C.*, III, p. 368.

<sup>112</sup> *Contrat social*, II, 4, Des bornes du pouvoir souverain, *O. C.*, III, p. 373.

<sup>113</sup> *Lettre à D’Alembert*, *O. C.*, V, p. 105.

simples derivação de um direito anterior é o acto lógico pelo qual um povo é um povo. Este acto originário que está na origem do único sujeito da legitimidade política é o acto por excelência da criação do direito político.

O segundo ponto essencial que estabelece a distância de Rousseau em relação aos seus predecessores concerne uma característica essencial do povo. Para os seus predecessores, o povo é uma realidade política insuficiente porque não pode ser politicamente reconhecido senão pelo recurso a um princípio que lhe é exterior. Ao povo faltaria a sua própria causa necessária e suficiente. A teoria da representação em Hobbes funda-se na distinção entre o autor e o actor do poder político: o povo não pode ser o actor do poder e deve ser representado pelo soberano. Para Rousseau, não somente o povo é uma realidade política auto-suficiente, mas possui o estatuto *par excellence* da política: o princípio da soberania democrática. Estatuto supremo, porque, declinando-se democraticamente, o povo faz as leis e possui uma realidade jurídica interna, pois obedece às suas próprias leis. É a noção de autonomia democrática do povo que torna possível a síntese entre a obediência e a liberdade. Somente o acordo lógico entre o Soberano e o Estado funda a obediência política, pois onde não é criado o princípio da autonomia democrática a obediência política toma a forma de uma “convenção do superior com o inferior”<sup>114</sup>.

O contrato social de Rousseau, que se apresenta como o acto pelo qual o povo é um povo, não é a expressão de uma simples tautologia política. Nesta formulação não se trata da duplicação da mesma realidade política. Trata-se de solidarizar a noção de povo com o conceito de unidade política.

A unidade do povo é o contrário da simples “agregação” sem vontade comum. O povo não pode ser uma unidade política se não existe como uma vontade geral. Rousseau solidariza a criação da noção de povo com o conceito de vontade geral:

*“Cada um de nós põe em comum a sua pessoa e todo o seu poder sob a suprema direcção da vontade geral; e recebemos em corpo cada membro como parte indivisível do todo”*<sup>115</sup>.

---

<sup>114</sup> *Contrat social*, II, 4, Des bornes du pouvoir souverain, *O. C.*, III, p. 374.

<sup>115</sup> *Contrat social*, I, 6, Du pacte social, *O. C.*, III, p. 361: «*Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout*» [itálico do autor].



Rousseau acrescenta “após ter afastado do pacto social o que não é da sua essência”:

“Logo, em lugar da pessoa particular de cada contratante, este acto de associação produz um corpo moral e colectivo composto por tantos membros quanto a assembleia tem de vozes, o qual recebe deste mesmo acto a sua unidade, o seu *eu* comum, a sua vida e a sua vontade”<sup>116</sup>.

O sujeito da vontade geral é o corpo político enquanto “pessoa moral e colectiva”. A natureza da vontade geral passa pela definição da noção de “pessoa moral”<sup>117</sup>. O que se esconde nesta noção de pessoa moral? O problema está presente nas duas noções que lhe estão associadas no *Contrato Social*: as noções de “colectivo” e de “união”. Trata-se do problema da unidade política, porque, se a unidade política é a criação da unidade a partir da pluralidade, a forma de produção da unidade deve ser a preocupação central da teoria política. A noção de ser moral responde ao problema da unidade política.

Encontramos aqui inevitavelmente o pensamento de Hobbes que afirma no *De Cive* que a multidão não pode ter uma só vontade: “não se deve atribuir-lhe nenhuma acção, qualquer que ela seja; por consequência, a multidão não pode prometer, tratar, adquirir, transigir, fazer, ter, possuir, etc. se não tem tantas promessas, tratados, transacções e não faz tantos actos senão quanto há de pessoas”<sup>118</sup>. A solução é, para Hobbes, o contrato que forma o Estado como pessoa civil e reunifica todas as vontades: o Estado é uma pessoa única cuja vontade, resultante das convenções mútuas de uma pluralidade de homens, deve ser tida pela vontade de todos.

Rousseau, tal como Hobbes, define a pessoa moral pela sua origem contratual: é uma pessoa artificial. Mas, se Rousseau está de acordo com Hobbes sobre o problema da individuação política e do artificialismo da pessoa moral que define o Estado, a solução difere em ambos os autores. Em Hobbes, a unidade é representativa; em Rousseau, é a vontade geral que cria a soberania democrática do povo.

O *Contrato Social* cria uma vontade comum: a vontade geral que transforma uma multidão numa sociedade política ou pessoa moral. Contudo, a pessoa moral não se realiza num só indivíduo ou indivíduos, mas no povo na sua totalidade. Rousseau admite,

---

<sup>116</sup> *Ibidem*: «A l’instant, au lieu de la personne particulière de chaque contractant, cet acte de association produit un corps moral e collectif composé d’autant de membres que l’assemblée a de voix, lequel reçoit de ce même acte son unité, son *moi* commun, sa vie et sa volonté».

<sup>117</sup> *Contrat social*, I, 7, Du souverain, O. C., III, p. 363.

<sup>118</sup> HOBBS, Thomas, *Le Citoyen ou les fondements de la politique*, Section Deuxième, VI, 1, p. 149.

com Hobbes, que o problema da individuação do corpo político se inscreve na unidade, mas a vontade geral, pelo facto de ser geral, não pode ser o resultado de uma vontade individual que não é senão uma vontade particular. Pode prolongar-se a diferença quando for estabelecida a distinção entre a “vontade de todos” e a “vontade geral”, distinção que está ausente em Hobbes.

Há um laço profundo entre a noção de ser moral e a de vontade geral. A noção de ser moral não tem significado senão pelo conceito de “vontade geral”: “O que é uma pessoa pública? Respondo que é um ser moral que se denomina soberano, a quem o pacto social deu existência, e de que todas as vontades têm o nome de leis”<sup>119</sup>. O corpo político é essencialmente “uma pessoa moral” porque possui uma unidade e uma individualidade próprias que não são produzidas pela realidade física dos indivíduos que o compõem. É a razão pela qual Rousseau dá do corpo político, como ser moral, esta série de definições: é “um ser abstracto e colectivo”<sup>120</sup>, possuindo uma “existência ideal e convencional”<sup>121</sup>, quer dizer, “um ser de razão”<sup>122</sup>. Rousseau pensa o corpo político sob o signo da individualidade, mas como a individualidade da unidade de uma colectividade.

A vontade geral dá a realidade formal à unidade porque lhe dá a sua efectividade. Existe uma correspondência essencial em Rousseau entre a unidade do corpo político e a sua generalidade: a generalidade da vontade não pode ser produzida senão num corpo em que “a vida consiste na união dos seus membros”<sup>123</sup>. A vontade geral reenvia ao sujeito que é simultaneamente uma unidade e uma generalidade. Somente o povo pode ser o sujeito da vontade geral porque é, enquanto corpo, a unidade e a generalidade do corpo político. O povo é o lugar da unidade criada pela natureza do laço social: a unidade é o ponto político de um acordo de interesses. O povo é também o lugar de uma dupla generalidade. Esta correspondência é afirmada por Rousseau: “a vontade é geral ou não é; ela é a do corpo do povo, ou somente de uma parte”<sup>124</sup>. A generalidade é a própria vontade da pessoa moral que é o povo. Esta noção deve ser ligada ao acto da legislação e a sua generalidade provém da sua conexão ao bem comum.

---

<sup>119</sup> *Écrits sur l'Abbé de Saint-Pierre, L'État de guerre, O. C.*, III, p. 608.

<sup>120</sup> *Du Contrat social ou Essai sur la forme de la République*, I, 4, *O. C.*, III, p. 295.

<sup>121</sup> *Écrits sur l'Abbé de Saint-Pierre, O. C.*, III, p. 608.

<sup>122</sup> *Contrat social*, II, 4, Du souverain, *O. C.*, III, p. 363.

<sup>123</sup> *Contrat social*, II, 4, Des bornes du pouvoir souverain, *O. C.*, III, p. 372.

<sup>124</sup> *Contrat social*, II, 2, Que la souveraineté est indivisible, *O. C.*, III, p. 369.

Rousseau não interroga a noção de povo em termos de poder, mas de vontade, não somente porque está na origem da vontade específica do corpo político, mas porque a vontade geral dá sentido à noção da soberania democrática. A afirmação de que “o poder pode bem transmitir-se, mas não a vontade”<sup>125</sup> significa que a vontade geral é a plena expressão democrática do corpo político.

A vontade geral quer o bem público sob a forma da lei: “Como age este ser abstracto e colectivo? Ele age por leis e não poderia agir de outro modo” e a lei é “uma declaração pública e solene da vontade geral”<sup>126</sup>. O contraste com o pensamento de Hobbes poderá revelar os traços característicos do fundamento da lei em Rousseau.

Hobbes faz repousar a definição da lei sob um formalismo legalista. A lei não é um conselho, mas uma ordem, quer dizer, um comando imperativo: “a lei é uma ordem do homem ou assembleia de que o comando contém a razão da obediência”<sup>127</sup>. A lei civil tem o carácter de obrigação porque é uma ordem do poder soberano. Os caracteres fundamentais da lei são a obrigação e a sanção. No parágrafo VI do capítulo XVI do *De Cive*, Hobbes define a lei pelas suas duas partes essenciais: a “distributiva” e a “vindicativa”.

A primeira corresponde à justiça distributiva: “A distributiva é aquela pela qual se dá a cada um o que lhe pertence, quer dizer, que estabelece as regras sobre todas as coisas e por meio das quais sabemos o que é nosso e o que é de outro”<sup>128</sup>. A segunda pertence ao direito penal: “A parte vindicativa concerne o criminal e define as penas devidas àqueles que transgridem as leis”<sup>129</sup>.

O carácter de obrigação é anterior a todo o conteúdo positivo da lei. A lei impõe-se previamente ao seu objecto e independentemente dele: obedece-se porque é a lei que ordena e não porque comanda tal ou tal acção. É o que estabelece a diferença entre a convenção e a lei em Hobbes: “é por isso que numa convenção, antes de se obrigar, determina-se o que é necessário fazer, mas numa lei, a obrigação precede, quer dizer, promete-se obedecer antes que se saiba o que é necessário fazer”<sup>130</sup>.

---

<sup>125</sup> *Contrat social*, II, 1, Que la souveraineté est inaliénable, O. C., III, p. 368.

<sup>126</sup> *Lettres écrites de la Montagne*, Sixième Lettre, O. C., III, pp. 807-808.

<sup>127</sup> HOBBS, Thomas, *Le Citoyen ou les fondements de la politique*, Section Deuxième, XIV, 1, p. 242.

<sup>128</sup> HOBBS, Thomas, *Le Citoyen ou les fondements de la politique*, Section Deuxième, XIV, 6, p. 246.

<sup>129</sup> HOBBS, Thomas, *Le Citoyen ou les fondements de la politique*, Section Deuxième, XIV, 6, p. 246.

<sup>130</sup> HOBBS, Thomas, *Le Citoyen ou les fondements de la politique*, Section Deuxième, XIV, 2, p. 244.

Em Hobbes, a noção de comando assegura a unidade do conceito de lei. O comando é o conteúdo essencial e distintivo da lei. A razão da obediência à lei não provém da matéria da lei, do seu conteúdo, mas da vontade daquele que comanda. A lei “não é um conselho, mas um comando”<sup>131</sup>. Em Hobbes, a lei é fundamentalmente autoridade e não justiça. Segundo a expressão gnómica do *Leviathan*: “*Auctoritas, non Veritas, facit legem*”<sup>132</sup>.

Em Rousseau, a lei é autoridade, mas a sua autoridade advém-lhe da sua justiça. A lei, na sua legitimidade política, é obedecida porque “não se limita às acções, mas fala à vontade”<sup>133</sup> do cidadão. Esta vontade, sendo legislativa, dá um conteúdo universal à lei e, como tal, à sua autoridade, porque “a condição sendo igual para todos, nenhum cidadão tem interesse em torná-la onerosa aos outros”<sup>134</sup>.

Em Hobbes, a lei envolve ainda necessariamente a referência ao legislador, porque um enunciado não adquire o carácter de lei senão enquanto a expressão da sua vontade. O fundamento e a expressão da lei não pertencem ao povo e são-lhe exteriores. Hobbes elabora uma teoria transcendente da lei: a lei é constitucionalmente fundada sobre a recusa do poder legislativo como a expressão da vontade do povo. O poder legislativo é fundado sobre a separação entre o legislador e o povo. O povo não é o depositário da vontade política e como tal não detém nenhum poder legislativo.

Para Rousseau, o homem não é simplesmente o destinatário do comando, mas a própria razão do comando. O Soberano é constituído pelo conjunto dos membros do corpo político: “a soberania é indivisível e reside essencialmente em todos os membros do corpo”<sup>135</sup>. A lei não é transcendente como em Hobbes: não há lei senão na medida em que cada Cidadão possui o atributo do poder legislativo:

“O que é pois [...] um acto de soberania? Não é uma convenção do superior com o inferior, mas uma convenção do corpo com cada um dos seus membros: convenção legítima, porque tem por base o contrato social; equitativa, por ser comum a todos; útil porque não pode ter outro objecto que não seja o bem geral e sólida porque tem por garantia a força pública e o poder supremo”<sup>136</sup>.

---

<sup>131</sup> HOBBS, Thomas, *Léviathan*, XXVI, p. 282.

<sup>132</sup> Esta fórmula figura somente na edição latina do *Leviathan*, capítulo 26 («Les lois civiles»).

<sup>133</sup> *Fragments Politiques*, Des lois, O. C., III, p. 495.

<sup>134</sup> *Contrat social*, I, 6, Du pacte social, O. C., III, p. 361.

<sup>135</sup> *Lettres écrites de la Montagne*, Sixième Lettre, O. C., III, p. 807.

<sup>136</sup> *Contrat social*, II, 4, Des bornes du pouvoir souverain, O. C., III, pp. 374-375: «Qu'est-ce donc [...] qu'un acte de souveraineté? Ce n'est pas une convention du supérieur avec l'inférieur, mais une convention du corps avec chacun de ses membres: Convention légitime, parce qu'elle a pour base le contrat social,

Certamente, encontramos em Rousseau a definição de cidadania actual que repousa na distribuição de um conjunto de direitos e de deveres, mas depende de uma outra definição prévia da cidadania. O cidadão não só tem o direito de ter direitos, mas é sobretudo aquele que tem o direito de fazer o direito, quer dizer, do coeficiente de produção legislativa.

A concepção da lei em Rousseau é completamente diferente da de Hobbes. Assim, o que precede a lei é a forma que toma a vontade do povo quando legisla: a generalidade. A lei não é um comando que possui em si mesmo, e independentemente do seu conteúdo, a razão da obediência. Para Rousseau, a lei legítima é obedecida porque remonta à vontade dos cidadãos de dar a todos “a fruição dos mesmos direitos”<sup>137</sup>. A lei, contrariamente a Hobbes, não se inscreve no horizonte do comando, mas no da produção da generalidade. Esta generalidade é dupla: a generalidade da vontade legislativa e a generalidade do objecto sobre o qual a vontade estatui:

“Quando todo o povo estatui sobre todo o povo não se considera senão a ele mesmo, e se ele forma uma relação, é do objecto inteiro de um ponto de vista ao objecto inteiro de outro ponto de vista, sem nenhuma divisão do todo. Então a matéria sobre a qual se estatui é geral como a vontade que estatui. É este acto que denomino uma lei”<sup>138</sup>.

Face a esta generalidade da forma da lei, que está “na autoridade que estatui” e à generalidade da matéria da lei que está na “coisa estatuída”, os intérpretes de Rousseau adoptam uma atitude crítica ou fazem apelo ao pensamento de Kant. Estas duas direcções de interpretação relevam de uma mesma razão de fundo: é porque a generalidade da lei parece indeterminada que é necessário investi-la do pensamento de Kant.

Pierre Manent afirma que, definindo a lei pela generalidade, estamos em presença do “ponto mais delicado e de uma certa maneira mais contestável da teoria rousseauista do pacto social” e a generalidade da lei fá-la “perder todo o conteúdo concreto que

---

équitable, parce qu'elle est commune à tous, utile, parce qu'elle ne peut avoir d'autre objet que le bien général, et solide, parce qu'elle a pour garant la force publique et le pouvoir suprême».

<sup>137</sup> *Contrat social*, II, 4, Des bornes du pouvoir souverain, *O. C.*, III, p. 374.

<sup>138</sup> *Contrat social*, II, 6, De la loi, *O. C.*, III, p. 379: «Mais quand tout le peuple statue sur tout le peuple il ne considère que lui-même, et s'il se forme alors un rapport, c'est de l'objet entier sous un point de vue à l'objet entier sous un autre point de vue, sans aucune division du tout. Alors la matière sur laquelle on statue est générale comme la volonté qui statue. C'est ce acte que j'appelle une loi».

poderia ligá-la aos actos e às instituições políticas efectivas; ela aparece como uma ficção. A vontade geral é bem uma ficção, melhor, uma ficção tautológica”<sup>139</sup>.

Para remediar a aparente indeterminação da lei, pode-se inscrevê-la na posteridade do imperativo categórico de Kant. Derathé afirma que “pode descobrir-se na doutrina política de Rousseau um formalismo análogo àquele que caracteriza a doutrina moral de Kant”. Nesta perspectiva, a lei é a vontade “que é susceptível de ser erigida em lei universal, válida para todo o corpo do Estado”<sup>140</sup>.

Com estas duas direcções cruzadas, o ponto de partida da definição da lei parece desembocar num impasse. Com efeito, a lei enquanto efectuação da vontade geral parece encerrada num círculo tautológico. Ela parece não ser senão a afirmação da sua própria generalidade que para ser preservada não deve concernir a particularidade.

Assim, a lei em Rousseau seria uma antecipação do formalismo kantiano e não receberia um conteúdo especificamente político, mas propriamente filosófico. Mau grado estas críticas, resta saber se a indeterminação da lei em Rousseau é tão evidente. Nestas críticas, liga-se a generalidade à indeterminação. Esta indeterminação apresenta-se sob duas formas. Na primeira, pressupõe-se que a generalidade da lei é dada com a sua definição. Esta generalidade não seria senão nominal, inscrita na definição da lei. A segunda indeterminação é mais inquietante porque afecta a efectividade da lei e concerne a matéria da lei. Mas a generalidade material da lei não é possível sob uma outra forma que a de um puro quadro indeterminado? Ensaaiemos responder à questão determinando em que sentido a generalidade do objecto da lei é análoga à generalidade da vontade que a elabora e decomposemos a análise em dois momentos. O primeiro momento concerne a questão de quem quer a generalidade da lei e o segundo momento a questão de qual é a generalidade material da lei. As duas generalidades não são dadas com a lei como condição de possibilidade da sua definição, mas criadas pela lei. Não é senão a este título, concebendo a generalidade como uma produção da lei, que afastaremos o juízo de indeterminação da lei.

Para formular a resposta a esta questão, avançaremos como horizonte duas citações de Rousseau:

---

<sup>139</sup> MANENT, Pierre, *Naissances de la Politique Moderne, Machiavel, Hobbes, Rousseau*. Paris, Payot, 1977, p. 180.

<sup>140</sup> DERATHÉ, Robert, *ob. cit.*, p. 236.

“Quais são os verdadeiros caracteres da lei? Esta matéria é totalmente nova: a definição da lei está ainda por fazer”<sup>141</sup>.

“O poder legislativo é o coração do Estado. Não é pelas leis que o Estado subsiste, é pelo poder legislativo”<sup>142</sup>.

Rousseau afirma que “as leis não são senão as condições da associação civil”<sup>143</sup>. A lei, na sua forma, produz ou reproduz o acto essencial e fundamental da “associação civil” que é o acto pelo qual um povo é um povo. Na sua origem, a lei representa o atributo essencial do povo, aquele de ser o “autor” das leis: “O povo submetido às leis deve ser o seu autor”<sup>144</sup>. A generalidade da lei é a forma que toma o povo para ser o autor das leis e, portanto, o autor dele mesmo ou a causa de si mesmo. A lei é a criação contínua do povo, porque é o complemento essencial para que o povo aceda ao seu ser de produção que advém com o fenómeno da lei.

Assim, a forma da lei identifica-se à generalidade do povo quando estatui sobre si mesmo. O sujeito da generalidade da lei não pode ser senão o corpo do povo. Todo outro corpo, sendo parcial, não produz uma lei geral, mas quando muito um decreto:

“A vontade geral [...] é a do corpo do povo ou somente de uma parte. No primeiro caso, esta vontade declarada é um acto de soberania e faz lei. No segundo, não é senão uma vontade particular, ou um acto de magistratura; é um decreto quando muito”<sup>145</sup>.

O decreto não pertence à ordem da legislação porque é um acto, certamente legítimo, mas que pertence às prerrogativas do governo. A generalidade da lei provém de uma vontade que é ela mesma geral e do único sujeito político geral: o corpo do povo.

Assim, pode dar-se sentido às duas afirmações de Rousseau a respeito da lei. Se “a definição da lei está ainda por fazer”, é porque a verdadeira definição da lei deve colocar no seu centro o povo como o autor das leis. O centro de gravidade do poder político gira em torno do poder legislativo e do sujeito político que o exerce. Assim, “o coração do Estado” é o povo que em corpo possui o poder legislativo: “O poder legislativo pertence

---

<sup>141</sup> *Émile*, V, *O. C.*, IV, p. 842: «Quels sont les vrais caractères de la loi ? Ce sujet est tout neuf: la définition de la loi est encore à faire».

<sup>142</sup> *Contrat social*, III, 11, De la mort du corps politique, *O. C.*, III, p. 424: «La puissance législative est le cœur de l'Etat.[...] Ce n'est point par les lois que l'Etat subsiste, c'est par le pouvoir législatif».

<sup>143</sup> *Contrat social*, II, 6, De la loi, *O. C.*, III, p. 380.

<sup>144</sup> *Contrat social*, II, 6, De la loi, *O. C.*, III, p. 380.

<sup>145</sup> *Contrat social*, II, 2, Que la souveraineté est indivisible, *O. C.*, III, p. 369: «La volonté générale [...] est celle du corps du peuple ou seulement d'une partie. Dans le premier cas, cette volonté déclarée est un acte de souveraineté et fait loi. Dans le second, ce n'est qu'une volonté particulière, ou un acte de magistrature; c'est un décret tout au plus».

ao povo e não pode pertencer senão a ele”<sup>146</sup>. Portanto, o povo recebe a sua plena realidade política pela sua faculdade de produzir as leis.

Já foi sublinhado o carácter insólito da generalidade material da lei porque não pode produzir uma acção particular sob pena da lei, ao perder a sua generalidade, não ser já uma lei. A afirmação de Rousseau de que “a definição da lei está ainda por fazer” é uma advertência de que a lei não pode ser imediatamente compreendida numa perspectiva objectiva. Não se pode previamente definir os objectos e as acções sobre as quais concerne legislação.

A lei, na sua matéria, não define um objecto, mas uma forma, a única forma de corpo político na qual a generalidade tem sentido: a República. Quando Rousseau afirma que “a República é todo o Estado regido por leis”, é porque a lei constitui a matéria do corpo político, o único espaço onde “a coisa pública é qualquer coisa”:

“Denomino pois República todo o Estado regido por leis, sob qualquer forma de administração que possa ser: pois só então o interesse público governa, e a coisa pública é qualquer coisa. Todo o governo legítimo é republicano”<sup>147</sup>.

A definição da lei está ainda por fazer, porque a questão da materialidade das suas acções não tem sentido se não pela natureza política do corpo no qual a materialidade se concretiza. A materialidade da lei produz-se a partir de um *topos* normativo: a República. Na República, “não está em questão o poder ao qual se é forçado a obedecer, mas aquele que se é obrigado a reconhecer”<sup>148</sup>. É como o lugar político de “reconhecimento” que se inscreve a definição material da lei. O objecto da lei não é a generalidade materialmente indeterminada, mas aquela materialmente determinada que torna possível todas as matérias da lei. Rousseau modifica o sentido da materialidade da lei quando afirma que “as leis não devem ocupar-se sempre dos bens, mas das pessoas”<sup>149</sup>.

A lei só pode prescrever o domínio em que cada um pode fruir dos seus bens no horizonte do “direito político” onde todas as pessoas são reconhecidas como cidadãos. A produção material da lei é a criação do campo da cidadania democrática, quer dizer, que

---

<sup>146</sup> *Contrat social*, III, 1, Du gouvernement en général, *O. C.*, III, p. 395.

<sup>147</sup> *Contrat social*, II, 6, De la loi, *O. C.*, III, pp. 379-380: «J'appelle donc République tout Etat régi par des lois, sous quelque forme d'administration que ce puisse être: car alors seulement l'intérêt public gouverne, et la chose publique est quelque chose. Tout Gouvernement légitime est républicain».

<sup>148</sup> *Du Contrat social ou Essai sur la forme de la République*, I, 5, Fausses notions du lien social, *O. C.*, III, p. 305.

<sup>149</sup> *Contrat social*, II, 6, De la loi, *O. C.*, III, p. 378.



toda a matéria e toda a acção não pode ser interrogada senão em termos de direito. A materialidade da lei não se identifica com uma lista de acções legítimas, mas com a criação de direitos políticos. Rousseau define assim esta materialidade da lei: “No estado civil todos os direitos são fixados pela lei”<sup>150</sup>. O direito é a materialidade da lei e, portanto, possui um carácter geral. A materialidade da lei recebe uma determinação porque é constitutiva dos direitos dos cidadãos. É a generalidade do conteúdo da lei que faz a sua legitimidade porque o direito não existe para um cidadão se não existe para todos. Definindo a generalidade material da lei pela noção de direito, a lei deve conceber-se como a generalidade conjugada da sua forma e da sua matéria.

A liberdade não pode definir-se senão num corpo materialmente produzido pela lei que é o efeito de uma ordem jurídica graças à qual todo o cidadão pode fazer tudo o que as leis permitem e que não pode possuir um direito sem que todos os cidadãos o possuam também:

“Um mestre pode permitir a um o que proíbe a outro, enquanto a lei não fazendo nenhuma distinção, a condição de todos é igual e por consequência não há nem mestre nem servidor”<sup>151</sup>.

A igualdade de condições é uma igualdade política produzida pela materialidade da lei. Com esta igualdade produzida pela materialidade da lei, estamos no cerne da definição da justiça em Rousseau. O fundamento da justiça é político, porque reside na materialidade da lei que confere a todos os cidadãos os mesmos direitos. Rousseau afirma esta correspondência da justiça em relação à igualdade de direitos: “a igualdade de direito e a noção de justiça que ela produz deriva da preferência que cada um se dá e por consequência da natureza do homem”<sup>152</sup>. A justiça, identificada à igualdade de direito, é a condição de possibilidade da liberdade política: “a liberdade sem a justiça é uma verdadeira contradição”<sup>153</sup>. A liberdade encontra o seu fundamento quando ninguém pode prevalecer-se de um direito que os outros cidadãos não possuam. A generalidade da lei, do ponto de vista da sua materialidade e da sua forma, não é indeterminada porque define

---

<sup>150</sup> *Contrat social*, II, 6, De la loi, *O. C.*, III, p. 378.

<sup>151</sup> *Fragments politiques*, Des lois, 5, *O. C.*, III, p. 492: «Un maître peut permettre à l'un ce qu'il défend à l'autre, au lieu que la loi ne faisant aucune acception la condition de tous est égale et par conséquent il n'y a ni maître ni serviteur».

<sup>152</sup> *Contrat social*, II, 4, Des bornes du pouvoir souverain, *O. C.*, III, p. 373.

<sup>153</sup> *Lettres écrites de la Montagne*, Huitième Lettre, *O. C.*, III, p. 842.

o único regime político legítimo: a democracia, onde o direito é um atributo igual para todos.

A generalidade material da lei não é um obstáculo à sua compreensão nem à sua determinação. Esta generalidade não é um dado imediato da legislação, mas o seu resultado. Ela é o resultado da lei *in fieri*. É por esta razão que podemos dar conta da constituição da generalidade da lei pela imagem do trajecto, de um trajecto que cria o seu próprio ponto de partida: a generalidade formal do corpo do povo e o seu ponto de chegada: o corpo democrático, enquanto lugar da generalidade material do direito e da igualdade dos direitos de todos os cidadãos.

A lei compreende-se como uma relação constitutiva do direito. Rousseau afirma que “quando todo o povo estatui sobre todo o povo forma-se então uma relação”<sup>154</sup> que exprime as duas vertentes da lei, a sua forma e a sua matéria. A ligação não deve entender-se em sentido passivo, porque não liga duas realidades da lei que preexistiriam. Esta relação é constitutiva e não pode haver laço entre a forma e a matéria da lei senão como um acto de constituição da generalidade.

A generalidade material da lei é essencialmente distributiva e distribui os mesmos direitos a todos os cidadãos. Com esta definição da lei como relação, a generalidade do objecto da lei é análogo à generalidade da vontade que a elabora. Esta vontade formal é a de uma assembleia de cidadãos que legisla sobre a materialidade do direito. O destino da lei é essencial porque o direito não se pode conceber senão na generalidade, que não é sinónimo de indeterminação, mas da universalidade da justiça que produz. Ela produz a justiça porque todos os homens dispõem dos mesmos direitos e, portanto, vivem em igualdade de direito.

Pensar a lei com Rousseau é concebê-la no horizonte da dupla generalidade da forma e da sua matéria. Esta generalidade possui duas características essenciais. É o resultado do acto de constituição que é a lei, cujo fundamento é também um acto distributivo. A lei, constituindo a generalidade da forma e da matéria, distribui o direito do corpo político do ponto de vista formal e do ponto de vista material. Assim, a lei dá nascimento ao movimento específico do corpo político.

---

<sup>154</sup> *Contrat social*, II, 6, De la loi, O. C., III, p. 379.

A lei é o movimento fundamental do corpo político, movimento sem o qual não seria senão um “corpo morto”<sup>155</sup>. A dupla generalidade da lei, através da sua forma e da sua matéria, dá vida à soberania democrática do corpo político. A forma da lei assume a vertente activa do corpo do povo como comunidade de cidadãos legisladores e a matéria da lei representa a vertente passiva em que os cidadãos, como súbditos, dispõem todos dos mesmos direitos. Encontramos por este *biais* a natureza distributiva da lei. A lei distribui os mesmos direitos a todos os cidadãos e dá corpo à noção de justiça. Assim, a lei funda o corpo político segundo o princípio da autonomia democrática:

“vê-se imediatamente que não é mais necessário perguntar a quem cabe fazer as leis, porque são actos da vontade geral; nem se o príncipe está acima das leis, porque é membro do Estado; nem se a lei pode ser injusta, porque ninguém é injusto para consigo próprio; nem como se é livre e submetido às leis, pois não são senão os registos das nossas vontades”<sup>156</sup>.

É a generalidade do comando, quer dizer, a generalidade da produção da lei que cria a generalidade da obediência. É somente esta dupla generalidade criada pela lei, que permite que “o povo obedeça, mas não sirva”<sup>157</sup>. Rousseau afirma que “não há de toda liberdade sem leis, nem quando alguém está acima das leis, e é pela força das leis que um povo não obedece aos homens”<sup>158</sup>, porque a submissão às máximas da lei é a única solução para o povo não estar submetido à discricção de uma vontade particular e cada cidadão não obedecer senão a si próprio e ao registo da sua própria vontade. Rousseau considera que o objecto da ciência política é o de “pôr a lei acima do homem”<sup>159</sup> e a “constituição democrática é certamente a obra prima da arte política”<sup>160</sup>.

Não há dúvida de que a instância da Justiça assume, no *Contrato*, uma nova relevância. Rousseau torna explícito o pressuposto *isonómico* implícito no princípio de que o *Estado de Direito* coincide com a criação de uma ordem artificial baseada no *modus operandi* da lei. O Estado tem valores comuns a tutelar (a vida, a liberdade, a propriedade, etc.), que são atingidos em observância ao *governo da lei*. A lei é o

---

<sup>155</sup> *Écrits sur l'Abbé de Saint-Pierre, L'État de Guerre, O. C.*, III, p. 605.

<sup>156</sup> *Contrat social*, II, 6, De la loi, *O. C.*, III, p. 379: «on voit à l'instant qu'il ne faut plus demander à qui il appartient de faire des lois, puisqu'elles sont des actes de la volonté générale; ni si le Prince est au-dessus des lois, puisqu'il est membre de l'Etat; ni si la loi peut être injuste, puisque nul n'est injuste envers lui-même; ni comment on est libre et soumis aux lois, puisqu'elles ne sont que des registres de nos volontés».

<sup>157</sup> *Lettres écrites de la Montagne*, Huitième Lettre, *O. C.*, III, p. 842, Note.

<sup>158</sup> *Lettres écrites de la Montagne*, Huitième Lettre, *O. C.*, III, p. 842.

<sup>159</sup> *Lettres écrites de la Montagne*, Huitième Lettre, *O. C.*, III, p. 842.

<sup>160</sup> *Lettres écrites de la Montagne*, Huitième Lettre, *O. C.*, III, pp. 837-838.

princípio de legitimidade que caracteriza a República: “Todo o governo legítimo é republicano. Não entendo somente por este termo uma aristocracia ou uma democracia, mas em geral todo o governo guiado pela vontade geral, que é a lei. Para ser legítimo não é necessário que o governo se confunda com o soberano, mas que seja o seu ministro: então a própria monarquia é república”<sup>161</sup>.

O vínculo impessoal da lei constitui o princípio do *Estado de Direito* em contraposição ao Estado fundado no princípio de Ulpiano “*quod principi placuit legis habet vigorem*” que regeu o Estado absoluto moderno. Aqui o princípio da lei individualiza mais uma relação privada entre o mestre e o servo, mas “o que um homem ordena pelo seu arbítrio não é uma lei”<sup>162</sup>. A natureza da lei altera-se radicalmente quando se muda da noção de “comando” ao vínculo de “reciprocidade”: “um povo livre obedece mas não serve; tem chefes mas não mestres; obedece às leis, mas só obedece às leis, e é pela força das leis que não obedece aos homens”<sup>163</sup>.

A soberania passa da vontade “particular” do soberano — entendido como indivíduo ou corpo particular — à vontade “geral” dos cidadãos unidos no corpo político. A lei é “o acto” do sujeito que estabelece o bem e auto-impõe a limitação da sua liberdade, mas com a condição de que o critério da soberania seja “geral”: “Então a matéria sobre a qual se estatui é geral como a vontade que estatui. É este acto que denomino uma lei”<sup>164</sup>. A lei não é um vínculo de soberano e súbdito, individualizado nas diferentes posições de governantes e governados, mas entre “cidadãos” a um só tempo soberanos e súbditos.

A lei é um “acto” da vontade geral no duplo sentido *civil* e *isonómico*. A primeira condição vincula a actividade legislativa ao grau de perfeição atingido pela maturidade de um “povo já civilizado”<sup>165</sup>; a segunda indica uma instituição democrática em que todos os cidadãos estão em igualdade de direito. Daqui deriva uma série de condições que

---

<sup>161</sup> *Contrat social*, II, 6, De la loi, O. C., III, p. 380: «Tout gouvernement légitime est républicain. [...] Je n’entends pas seulement par ce mot une Aristocratie ou une Démocratie, mais en générale tout gouvernement guidé par la volonté générale, qui est la loi. Pour être légitime il ne faut pas que le gouvernement se confonde avec le Souverain, mais qu’il en soit le ministre: alors la monarchie elle-même est république».

<sup>162</sup> *Du Contrat social ou Essai sur la forme de la République*, II, 4, De la nature des lois, et du fondement de la justice civile, O. C., III, p. 328. *Contrat social*, II, 6, De la loi, O. C., III, p. 379.

<sup>163</sup> *Lettres écrites de la Montagne*, Huitième Lettre, O. C., III, p. 842.

<sup>164</sup> *Contrat social*, II, 6, De la loi, O. C., III, p. 379.

<sup>165</sup> *Du Contrat social ou Essai sur la forme de la République*, II, 3, O. C., III, p. 324.

delimitam o carácter coercivo do direito ao campo daquilo que é auto-produzido pelos membros do corpo político. Certamente, a lei pode parecer um “impedimento” à liberdade natural dos indivíduos — segundo a conhecida definição de Hobbes —, mas somente quando se identifica o Estado com a organização autocrática do poder ou com a vontade particular que concentra as prerrogativas da soberania. Se a sua força normativa é referida ao conteúdo comum ao qual obriga, revela-se *constitutiva da liberdade*. O “direito” é o valor político supremo porquanto é a *instituição* da liberdade de que cada um é “o autor”<sup>166</sup>. Neste sentido só a lei, na sua finalidade *isonómica*, nos “torna livres”:

“Por que arte inconcebível se pode encontrar o meio de submeter os homens para os tornar livres? [...] De encadear a sua vontade do seu próprio consentimento? De fazer valer o seu consentimento contra a sua recusa? E de os forçar a punirem-se a eles mesmos quando fazem o que não quiseram? De fazer valer o seu consentimento contra a sua recusa? Como se pode fazer que todos obedeçam e que ninguém comande, que sirvam e de todo não tenham mestre, tanto mais livres com efeito quanto sob uma aparente sujeição, ninguém perde da sua liberdade senão aquilo que pode prejudicar a de um outro? Estes prodígios são obra da lei. É só à lei que os homens devem a justiça e a liberdade. [...] É esta voz celeste que dita a cada cidadão os preceitos da razão pública, e lhe ensina a conduzir-se sobre as máximas do seu próprio juízo e a não estar continuamente em contradição consigo mesmo”<sup>167</sup>.

A ideia chave do *Manuscrito de Genebra*, que identifica as “máximas” morais e a “lei” do Estado, aparece primeiro no artigo *Economia Política*<sup>168</sup> e é consagrada no *Contrato*. O seu sentido de “instituição da liberdade” é confirmado pela estrutura da lei que funda a “obrigação recíproca”<sup>169</sup> e “mútua”, e representa o modelo de qualquer forma de obrigação política legítima.

A lei institui a liberdade, mas não devia limitar-se a “regulá-la”? Parece, portanto, que nos encontramos perante a conversão da sua função *reguladora* numa função de *imposição* de conteúdos éticos, mas o nexo de interdependência entre *lois* e *mœurs* não

---

<sup>166</sup> *Contrat social*, II, 6, De la loi, O. C., III, p. 380: «Le Peuple soumis aux lois en doit être l’auteur».

<sup>167</sup> *Du Contrat social ou Essai sur la forme de la République*, I, 7, Nécessité des lois positives, O. C., III, p.310: «Par quel art inconcevable a-t-on pu trouver le moyen d’assujettir les hommes pour les rendre libres? [...] d’enchaîner leur volonté de leur propre aveu? de faire valoir leur consentement contre leur refus? et de les forcer à se punir eux-mêmes quand ils font ce qu’ils n’ont pas voulu? Comment se peut-il faire que tous obéissent et que nul ne commande, qu’ils servent et n’aient point de maître, d’autant plus libres en effet que sous une apparente sujétion, nul ne perd de sa liberté que ce qui peut nuire à celle d’un autre? Ces prodiges sont l’ouvrage de la loi. C’est à loi seule que les hommes doivent la justice et la liberté. [...] C’est cette voix céleste qui dicte à chaque citoyen les préceptes de la raison publique, et lui apprend à se conduire sur les maximes de son propre jugement et à n’être pas sans cesse en contradiction avec lui-même».

<sup>168</sup> *Discours sur l’Économie Politique*, O. C., III, p. 248.

<sup>169</sup> *Contrat social*, I, 7, Du souverain, O. C., III, p. 362.

permite esta conclusão. A conhecida distinção entre a *liberdade negativa* e a *liberdade positiva* não se pode reduzir à contraposição de um Estado que simplesmente “regula” os valores dos indivíduos, mas não tem influência neles, e um Estado que por seu lado tem a pretensão de ditá-los autoritariamente. Por mínimo que seja o sistema de valores que o Estado institui, a lei nunca é neutralmente reguladora, mas é sempre uma obrigação em relação aos seus conteúdos. Também no caso de ser só proibitiva impõe uma determinada interpretação da relação entre a *esfera pública* e a *esfera privada*. As duas formas de liberdade só estabelecem uma diferença de graus entre a concepção liberal e a democrática, mas não uma contraposição clara entre duas concepções incompatíveis.

A equação entre a lei, a instituição e a liberdade é uma questão que diz intimamente respeito ao problema da legitimidade e, portanto, é independente da extensão das funções do Estado. O Estado em Rousseau tem a ver com o *dever ser* do Estado de Direito e não com um particular sistema político. Não implica uma delegação da intervenção da vontade dos governados, ou uma ampliação da esfera pública, mas só a forma da vontade ser “geral”, ou seja, de agir através de leis.

Mas falta esclarecer um paradoxo ligado ao carácter coercivo da lei. Como se legitima que o Estado, que é a “instituição” da liberdade, se transforme num *limite* à liberdade dos seus membros? A conhecida expressão do *Contrato* “*on le forcera d’être libre*” representa a mais coerente formulação da obrigação política a partir do princípio democrático de legitimação: todos são obrigados através da lei que todos consentem pela regra da maioria. A contradição aparece quando se troca o título jurídico com o exercício político; e quando se questiona acerca de *quantos* constituem a vontade geral e não se *todos* devem obedecer às leis.

Os conceitos de “restrição” e de “direito” são contrários, e uma liberdade objectiva que obrigue é um paradoxo que coloca em antagonismo a obrigação jurídica e a liberdade subjectiva. Mas na legitimação democrática da pena o fim último é o de reabilitar o réu e finalizar a expiação da pena pela recuperação da liberdade perdida com a lesão do direito. O valor a cobrar e a pagar permanece sempre o mesmo: a *liberdade*. Não é por uma cedência paternalista que se admite que, perante os desvios, o poder público intervém em substituição da vontade moral dos indivíduos. No direito penal, a lei obriga quando opera uma correcção dos comportamentos dos indivíduos, o que ocorre no caso em que o indivíduo não tenha sabido disciplinar por si mesmo o seu comportamento nas

relações com os outros. A lei intervém de uma *forma subsidiária*, como na educação dos desvios “negativos” pelo encarregado de educação. A lei actua onde decai a vontade de seguir a lei moral. Dever moral e obrigação civil são *pertinentes*, uma toma o lugar vago da outra. Se no estado civil todos os indivíduos agissem em conformidade com a lei moral não haveria necessidade da disciplina externa dos comportamentos.

Estas duas condições fixam os limites da obrigação dentro dos princípios do Estado de Direito. Dado que a lei é “pública” porque “livre” da relação de dependência de um “privado”, é óbvio que não pode obrigar uma vontade política particular a não ser quando é lesado o direito dos outros. A obrigação jurídica ou é geral ou não é obrigação. A “vontade geral”, para garantir a sua validade, só pode tolerar um desvio limitado que não ponha em causa aquilo que o “corpo político” reconhece como direito. Dentro do Estado, cada cidadão continua a ter a sua vontade particular, e é na relação que o obriga perante a lei que se pede a cada um obediência. À vontade de quem quer ser “particular” até se desviar da lei “*on le forcera d’être libre*”:

“Portanto a fim de que o pacto social não seja um vão formulário, ele encerra tacitamente este compromisso, que somente pode dar força aos outros, que quem quer que se recuse a obedecer à vontade geral, a tanto será coagido por todo o corpo: o que não significa senão que será forçado a ser livre; porque tal é a condição [...] que o garante contra toda a dependência pessoal, condição que faz o artifício e o jogo da máquina política, e que só torna legítimos os compromissos civis, os quais, sem isso, seriam absurdos, tirânicos, e sujeitos aos maiores abusos”.<sup>170</sup>

A falta de garantias explicitamente formuladas para limitar um sujeito soberano que possa, mesmo sem que o saiba ou o queira, fazer mal a si próprio, não autoriza a compreender este texto como a imposição da vontade geral sobre as minorias. Pelo contrário, a questão diz respeito aos “*limites do poder soberano*”<sup>171</sup>: o limite da “generalidade” fora do qual o poder não pode obrigar.

O problema de Rousseau não é a limitação dos direitos políticos, mas a dedução da sanção jurídica da obrigação política. Quem exerce o poder executivo deverá obrigar o cidadão — que é soberano de si mesmo — a obedecer à lei que cada um, na qualidade de

---

<sup>170</sup> *Contrat social*, I, 7, Du souverain, O. C., III, p. 364: «Afin donc que le pacte social ne soit pas un vain formulaire, il renferme tacitement cet engagement qui seul peut donner de la force aux autres, que quiconque refusera d’obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps: ce qui ne signifie autre chose sinon qu’on le forcera d’être libre; car telle est la condition [...] qui le garantit de toute dépendance personnelle; condition qui fait l’artifice et le jeu de la machine politique, et qui seule rend légitimes les engagements civils, lesquels sans cela seraient absurdes, tyranniques, et sujets aux plus énormes abus».

<sup>171</sup> *Contrat social*, II, 4, Des bornes du pouvoir souverain, O. C., III, pp. 372-375.

membro soberano do pacto, quis e concordou. A lei de uma sociedade democrática obriga à expiação de quem lesa a liberdade dos outros. A coacção pressupõe a violação do pacto de um ser responsável, ou seja, que no momento do pacto reconheceu na lei a condição necessária da liberdade de todos. A obrigação é *jurídica* porque a sua validade não depende do arbítrio dos singulares, como é o caso da obrigação moral.

Portanto, o paradoxo é aparente quando se considera o contrato como o princípio de legitimação da pena. A obrigação política do cidadão perante as leis não tem uma contagem temporal, enquanto a sua vontade pode mudar e falhar ao acordo feito com a lei geral que é o que ocorre na *violação* da lei. O raciocínio que rege a vontade geral torna-se o seguinte: violando a lei quebrou-se o pacto subscrito, mas a sua validade não é por isso que acaba, continua a ser válido para todos como uma condição imprescindível da liberdade. A lei é “livre” porque “emana de uma vontade geral”<sup>172</sup>, e porque “se é sempre livre quando submetido às leis, e não quando se obedece a um homem”<sup>173</sup>. Esta concepção é a mais alta justificação do direito de punir e a formulação plena do princípio de legitimação democrática. Do ponto de vista formal é a concepção do *Estado de Direito* (*Rechtsstaat* ou *Rule of Law*) que constitui a substância da democracia.

Em conclusão, *pacta sunt servanda* — ou seja, cumprir os pactos e agir por princípios publicamente expressos — constitui a substância do Estado de Direito para Rousseau. A liberdade não tem limites quando não se coloca em contradição consigo própria. Tal acontece, tanto para Rousseau como para Locke, quando um indivíduo a quer “alienar”, ou seja, quando renuncia ao uso da razão. O cidadão tem deveres porque tem de “conservar” a liberdade, quer dizer, o dever de se comportar segundo regras próprias e partilhadas. Não se pode permitir que um homem de *motu próprio* tenha um poder ilimitado sobre si mesmo, porque é *destinado* a conduzir-se livremente segundo os princípios do direito publicamente aceites. A lei “muda” o comportamento do indivíduo que se comporta socialmente como se estivesse no estado de natureza, mas é plenamente coincidente com a liberdade quando o homem se conduz “sob a lei da razão”<sup>174</sup>.

---

<sup>172</sup> *Fragments Politiques*, IV, Des lois, 4, O. C., III, p. 492.

<sup>173</sup> *Fragments Politiques*, IV, Des lois, 5, O. C., III, p. 492: «On est libre quoique soumis aux lois, et non quand on obéit à un homme, parce qu'en ce dernier cas j'obéis à la volonté d'autrui mais en obéissant à la Loi je n'obéis qu'à la volonté publique qui est autant la mienne que celle de qui que ce soit».

<sup>174</sup> *Contrat social*, II, 4, Des bornes du pouvoir souverain, O. C., III, p. 373.



## CAPÍTULO IV

### A VONTADE GERAL E A TEORIA DA SOBERANIA

A “vontade geral” é o conceito mais célebre e original do pensamento político de Rousseau, mas também o seu conceito mais obscuro e pode mesmo dizer-se que se trata de um dos conceitos mais obscuros de toda a história da filosofia política ocidental. A originalidade do conceito reporta-se à questão de saber quem deve governar, quem deve deter o poder, que é a questão perpétua da política. Rousseau propõe, depois de tantos séculos, uma resposta jamais avançada anteriormente. O soberano deve ser a “vontade geral”. A novidade e obscuridade do conceito explica-se porque Rousseau transformou realmente os termos da questão. O seu conceito de “vontade geral” implica uma nova ciência global da política e uma nova teoria normativa dos princípios da sociedade política.

O *Contrato Social* articula-se em torno do conceito de *vontade geral* ou da soberania que era o resultado eminente do contrato social e “a primeira e a mais importante consequência”<sup>1</sup> dos princípios estabelecidos. Somente a vontade geral pode dirigir “as forças do Estado segundo o fim da sua instituição, que é o bem comum”<sup>2</sup>. Com uma singular e radical inversão em relação às várias formas de reflexão do Jusnaturalismo, Rousseau faz consistir a política não já na garantia da coexistência de interesses contrastantes, mas no ponto comum onde se tornam solidários. Se não existisse um ponto de união entre os interesses, “nenhuma sociedade poderia existir. Ora, é unicamente sobre este interesse comum que a sociedade deve ser governada”<sup>3</sup>. A unidade na forma de acordo dos interesses, enquanto se constitui no seio da diversidade dos interesses particulares, aparece formalmente condicionada em relação ao tão novo quanto ambicioso conceito de unidade política que Rousseau começa agora a delinear sob o signo da vontade geral ou da *soberania*, que não é senão “o exercício da vontade geral”<sup>4</sup>, ou, enfim, da lei, que é acto declarado e efectivo da vontade geral.

---

<sup>1</sup> *Contrat social*, II, 1, Que la souveraineté est inaliénable, *O. C.*, III, p. 368.

<sup>2</sup> *Contrat social*, *O. C.*, III, p. 368.

<sup>3</sup> *Contrat social*, *O. C.*, III, p. 368.

<sup>4</sup> *Contrat social*, *O. C.*, III, p. 368.

Expressão e substrato do “corpo moral e colectivo”<sup>5</sup>, a vontade geral ou a soberania apresenta-se como uma totalidade que não pode admitir no seu âmbito nada de exterior a si enquanto totalidade. A vontade particular, centrada sobre a preferência egotista, configura-se também como uma estrutura fechada a qualquer influência externa e, se pode entrar em acordo com a vontade geral, é impossível que o acordo seja “durável e constante” e a razão encontra-se na diversidade estrutural que resulta da tensão “às preferências” da primeira e à “igualdade” da segunda<sup>6</sup>.

Ora, como a vontade geral está ligada indissolúvelmente ao bem do ser que quer, e não pode empenhar-se para o futuro com a vontade particular, o argumento é válido, pelas mesmas razões, para a vontade particular; e a estrutura formalmente idêntica das duas vontades constituirá um grande problema aos objectivos finais do conceito de obrigação política em Rousseau. No *Manuscrito*, o carácter de contínua inovação do querer é atribuído principalmente à vontade particular, enquanto a geral aparece “menos sujeita a esta inconstância”<sup>7</sup>. Não é tanto por força da liberdade para o futuro que a vontade geral não se pode deixar condicionar por um acordo estável com a vontade particular, mas pela incoercível liberdade do querer universal que não pode ser reconhecida numa estrutura que, formalmente idêntica a si própria, se lhe oponha para atingir o fim geral ao qual tende. Compreende-se que, mesmo na pressuposição de um acordo pontual entre as duas vontades, não poderia existir um “garante deste acordo”: o terceiro ou o “garante” comportaria uma má infinidade que não seria dominável pela ciência política ou a *arte*<sup>8</sup>. Assim, a tensão da afirmação da totalidade reduz-se à luta entre o querer universal e o querer particular: vontades idênticas nos seus princípios, mas tendentes a fins opostos e, portanto, exclusivos. A arte da ciência política consiste em assegurar a plena vitória do interesse comum e da vontade geral.

O discurso de Rousseau move-se contemporaneamente entre dois planos — um, polémico e construtivo, e o outro somente construtivo — que, cruzados entre si, devem, no entanto, manter-se distintos. A impossibilidade de um acordo estável entre a vontade geral e a vontade particular é retomada, sobre o plano da vontade geral, na polémica

---

<sup>5</sup> *Contrat social*, I, 6, Du pacte social, O. C., III, p. 361.

<sup>6</sup> *Contrat social*, II, 1, Que la souveraineté est inaliénable, O. C., III, p. 368.

<sup>7</sup> *Du Contrat social ou Essai sur la forme de la République (Manuscrit de Genève)*, I, 4, O. C., III, p. 295.

<sup>8</sup> *Contrat social*, II, 1, O. C., III, p. 368.

contra a tradição antiga e moderna do *pactum subiectionis* que Rousseau não cessa mais de combater. O acordo comporta de facto a possibilidade de submeter a uma vontade particular — diz-se no *Manuscrito* — “a inteira direcção das forças públicas”<sup>9</sup> e, como precisa o *Contrato Social*, se, em resultado deste pretenso acordo, o povo promete simplesmente obedecer, dissolve-se e perde a sua qualidade de povo: destrói o *Soberano* para abrir caminho a um *maître*<sup>10</sup>. No pacto de sujeição, efectua-se uma transferência duradoura e constante da soberania do povo para o monarca, contra a qual Rousseau reafirma agora o princípio radical da soberania popular que nenhum “acordo” poderia limitar<sup>11</sup>. A novidade histórica e a relevância filosófica deste princípio inaugura o princípio formal da democracia. Mas a polémica a favor da soberania popular na sua dimensão “jurídica” não termina o âmbito do discurso de Rousseau, e cruza-se com outra ordem de razões que se poderiam definir “políticas” que exige a implicação de um fundamento filosófico e antropológico que comanda o jogo, imprimindo à sua teoria um tom inconfundível.

Em breve, mediante a segunda perspectiva, a vontade particular deixa de ser a peculiar vontade que, ultrapassada pelas instituições na figura do monarca, se encontra historicamente contra a vontade geral, mas a vontade particular na sua dimensão “universal”: aquela que existe em cada homem. Compreende-se que o fim do inimigo externo, do *maître*, opressivo e tornado verdadeiramente temível pela história, mas individualizável e condenável com a segura firmeza dos “princípios do direito político” — que no acto em que aparecem enunciados o excluem de si —, reconduz ao inimigo interno, tão débil quanto singularmente mais insidioso pela sua difusão estrutural, e contra o qual os “princípios” da soberania popular e da vontade geral não se afirmam de uma vez por todas, mas travam uma dura e renovada batalha para a qual contribui a sua própria actuação. Os dois planos do discurso estão conexos, mas o segundo plano deve ser claramente individualizado, porque fundamenta finalmente o plano do direito e da

---

<sup>9</sup> *Du Contrat social ou Essai sur la forme de la République (Manuscrit de Genève)*, I, 4, En quoi consiste la souveraineté et ce qui la rend inaliénable, *O. C.*, III, p. 295.

<sup>10</sup> *Contrat social*, Que la souveraineté est indivisible, *O. C.*, III, p. 369: «Si donc le peuple promet simplement de d’obéir, il se dissout par cet acte, il perd sa qualité de peuple; à l’instant qu’il y a un maître il n’y a plus de Souverain, et dès lors le corps politique est détruit».

<sup>11</sup> *Contrat social*, III, 16, Que l’institution du gouvernement n’est point un contrat, *O. C.*, III, p. 432.

legitimação do poder político que constitui o fascínio de uma leitura viva e actual do *Contrato Social*.

A vontade geral apresenta-se como uma totalidade, mas trata-se agora de ver o género de totalidade: se é uma totalidade de partes ou uma totalidade que se resolve na unidade. O problema filosófico de um conceito como o de totalidade é dado pela sua escassa força em se decompor nas partes e em recolher-se na unidade. Ora, a linha forte do pensamento de Rousseau tende a conceber a totalidade como unidade. Na expressão “ser colectivo”<sup>12</sup>, referida ao *Soberano*, o substantivo reduz à sua lei o adjectivo e conduz às peculiares características da soberania, que “não pode jamais alienar-se”<sup>13</sup> e ser representada. Como no sujeito singular a alienação é a perda da “qualidade de homem”<sup>14</sup>, a dissolução da unidade constitutiva que dá lugar ao não ser, a vontade geral enquanto constitutiva da unidade do *ser* moral e colectivo não pode ser alienada sem a aniquilação do sujeito público de que constitui o seu substrato exclusivo. A irrepresentabilidade da vontade geral é extraída da unidade, da consistência consigo mesma que impede a alienação. Mas aqui é logicamente relevante a característica da indivisibilidade que fundamenta a unidade. O carácter da inalienabilidade estabelece que o *ser colectivo* constitui-se como totalidade e unidade na força da vontade geral. Ora, a imagem da totalidade é radicalmente retirada do carácter de indivisibilidade: a soberania não tem partes, a totalidade não tem centro nem periferia, nem substrato nem articulações e configura-se como uma unidade absoluta. Com a indivisibilidade da soberania, os conceitos de alienação e representação da soberania que poderiam constituir uma forma de articulação interna da totalidade — que pressupõe as partes que podem dar uma articulação na duplicidade de representantes e representados — não são atributos essenciais da soberania.

A unidade formal da soberania é confirmada por Rousseau na polémica contra “os nossos políticos”, os quais, não podendo dividir a soberania “no seu princípio, a dividem no seu objecto”, ou seja, em vontade e em força, em poder legislativo e executivo,

---

<sup>12</sup> *Contrat social*, II, 1, Que la souveraineté est inaliénable, *O. C.*, III, p. 369.

<sup>13</sup> *Contrat social*, II, 1, Que la souveraineté est inaliénable, *O. C.*, III, p. 368: «La souveraineté n'étant que l'exercice de la volonté générale ne peut jamais s'aliéner, et que le souverain, qui n'est qu'un être collectif, ne peut être représenté que par lui-même; le pouvoir peut bien se transmettre, mais non pas la volonté».

<sup>14</sup> *Contrat social*, I, 4, De l'Esclavage, *O. C.*, III, p. 356: «Renoncer à sa liberté c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs. Il n'y a nul dédommagement possible pour quiconque renonce à tout».

“direitos de impostos, de justiça, e de guerra”<sup>15</sup>, administração interna e relações internacionais. Mas as “partes” são confundidas, e agora separadas, fazendo do soberano “um ser fantástico e formado de peças reunidas”<sup>16</sup>. No núcleo da suprema constituição do poder, a imagem organicista produz unicamente efeitos contrários ao seu objectivo: ter-se-ia, segundo Rousseau, uma espécie de organismo monstruoso, composto por membros de homens diversos. Certamente, Rousseau tem o problema de não contrapor aos “*tours de gobelets*”<sup>17</sup>, ao espectáculo dos teóricos políticos, que desmembram e refazem não se sabe como o corpo político, um conceito de poder unitário que parece ele próprio “fantástico”. Mas o objectivo de assegurar uma articulação e uma certa transmissão do poder serve-se do conceito de “emanação”, ou da permanência da unidade através da pluralidade das suas manifestações públicas: “todas as vezes que se crê ver a soberania partilhada está-se enganado”, tomando-se por “partes” as emanações ou articulações de poder sempre subordinadas à “vontade suprema”<sup>18</sup>.

No delinear global da *República*, Rousseau não hesitará em servir-se de imagens e metáforas organicistas, falando de força e de vontade a propósito da relação entre o poder executivo e o legislativo. Mas a diferença em relação aos “políticos” é agora clara. No Estado, para Rousseau, tudo está subordinado à vontade suprema ou geral que se exprime no poder legislativo; e esta vontade suprema, que não comporta divisões quanto à sua essência, é privada de partes, simples. A unidade declara inatacável o princípio da soberania popular e defende-a das tentativas tradicionais, recentes ou de alguma forma formuladas, de limitá-la e dividi-la. O princípio da unidade da soberania do povo é o princípio do poder democrático. O erro de dividir a soberania em partes conduziu a uma enorme obscuridade “sobre as decisões dos autores em matéria de direito político, quando quiseram ajuizar dos direitos dos reis e dos povos respectivamente, sobre os princípios que tinham estabelecido”<sup>19</sup>. Grotius, Pufendorf e Barbeyrac são os teóricos da “soberania partilhada” que com sofisticados artifícios, segundo Rousseau, quiseram

---

<sup>15</sup> *Contrat social*, II, 2, Que la souveraineté est indivisible, *O. C.*, III, p. 369.

<sup>16</sup> *Contrat social*, II, 2, *O. C.*, III, p. 369.

<sup>17</sup> *Contrat social*, II, 2, *O. C.*, III, p. 370.

<sup>18</sup> *Contrat social*, II, 2, Que la souveraineté est indivisible, *O. C.*, III, p. 370: «Cette erreur vient de ne s'être pas fait des notions exactes de l'autorité souveraine, et d'avoir pris pour des parties de cette autorité ce qui n'était que des émanations».

<sup>19</sup> *Contrat social*, II, 2, Que la souveraineté est indivisible, *O. C.*, III, p. 370.

despojar os povos dos seus direitos e entregá-los aos reis<sup>20</sup>. A unidade não é somente uma rigorosa afirmação de princípio capaz de resolver todas as dificuldades em matéria de direito político, mas também o árduo núcleo conceptual que fundamenta a totalidade do sistema antropológico-político. É num plano de intenso construtivismo que Rousseau joga os seus trunfos decisivos.

Inalienável e indivisível, a vontade geral não pode, portanto, sequer errar. “Segue-se do que precede — diz-se no livro II, capítulo 3 — que a vontade geral é sempre recta e tende sempre à utilidade pública”<sup>21</sup>. De facto, o erro comportaria a dissolução do carácter universal que torna a soberania “sempre aquilo que deve ser”<sup>22</sup>. Entretanto, é necessário ponderar o predicado de não errar que convém analiticamente à vontade geral enquanto unidade formal do corpo político.

De igual modo, a vontade geral é também indestrutível, qualidade evocada no primeiro capítulo do quarto livro do *Contrato Social*. Nem mesmo quando o Estado, próximo da sua ruína, não subsiste a não ser de forma ilusória e vã e o elo social se dissolve e os interesses desprezíveis ousam revestir o sagrado nome do bem público e das leis e todos agem como se o Estado nunca tivesse existido e a vontade geral tivesse ficado muda, se pode dizer que seja “aniquilada ou corrompida”<sup>23</sup>. A vontade geral não pode ser afectada pela corrupção e pela morte, já que é “sempre constante, inalterável e pura”<sup>24</sup>. Quando a sua eterna consistência não é actual e não se manifesta activamente operante, acontece que está subordinada a outras vontades “que prevalecem sobre ela”<sup>25</sup>. Na luta entre a vontade particular e a vontade geral, a primeira leva a melhor, enquanto o *bem particular* é visto como um *bem exclusivo*. Mas o desequilíbrio na recta hierarquia das vontades não altera a natureza própria da vontade geral que continua a ser querida com a mesma recta força e “para o seu próprio interesse” por quem prefira o seu próprio *bem particular* ao *bem geral*<sup>26</sup>. A “indestrutibilidade” da vontade geral denota a sua estrutura antropológica como um “interesse” solidamente ancorado em cada homem:

---

<sup>20</sup> *Contrat social*, II, 2, Que la souveraineté est indivisible, *O. C.*, III, p. 370: «Grotius [...] n'épargne rien pour dépouiller les peuples de tous leurs droits et pour en revêtir les rois avec tout art possible. C'eut bien été aussi le goût de Barbeyrac».

<sup>21</sup> *Contrat social*, II, 3, Si la volonté générale peut errer, *O. C.*, III, p. 371.

<sup>22</sup> *Contrat social*, I, 7, Du Souverain, *O. C.*, III, p. 363.

<sup>23</sup> *Contrat social*, IV, 1, Que la volonté générale est indestructible, *O. C.*, III, p. 438.

<sup>24</sup> *Contrat social*, IV, 1, *O. C.*, III, p. 438.

<sup>25</sup> *Contrat social*, IV, 1, *O. C.*, III, p. 438.

<sup>26</sup> *Contrat social*, IV, 1, *O. C.*, III, p. 438.

“mesmo vendendo o seu sufrágio ao preço de dinheiro, não extingue nele a vontade geral, ele ilude-a”<sup>27</sup>.

Enquanto “actos” declarados da vontade geral, as leis assumem o carácter da generalidade e a universalidade tanto da vontade como da sua “matéria” ou do seu “objecto”. Se a soberania se pronuncia sobre um homem singular ou um determinado facto, sai da sua estrutura de totalidade e de universalidade, e vai de encontro ao particular e ao estranho a si mesma. Neste acto, a vontade geral e a lei decaem da sua universalidade e torna-se finita: é agora uma de duas partes, uma das partes em luta pela afirmação *ex lei* de exclusividade. Mas o contraste não é resolúvel porque, segundo as palavras de Rousseau, à “falta de um interesse comum que una e identifique a regra do juiz com aquela da parte”<sup>28</sup>, a parte converte-se em totalidade, e não existe um momento posterior capaz de as manter a ambas como totalidade e unidade.

Assim, não há vontade geral sobre um objecto particular. Com efeito, este objecto particular ou está dentro ou fora do Estado. Se está fora do Estado, é uma vontade que lhe é estranha e não pode ser geral em relação a si; e se o objecto está no Estado faz parte dele. Forma-se então entre o todo e a parte uma relação entre dois seres separados, da qual a parte é uma estrutura e outra o todo menos esta parte. Mas o todo menos a parte não é de forma alguma o todo; e enquanto subsistir esta relação não existirá a totalidade, mas duas partes desiguais. Daqui deriva que a vontade de uma não é geral em relação à outra.

Inalienável, indivisível e indestrutível, pontualmente coincidindo consigo própria, sem memória do passado e sem obrigações para o futuro, a *soberania* apresenta-se como um “poder absoluto”<sup>29</sup> que retira todo o poder da sua universalidade constitutiva e, portanto, a limitação significa a dissolução necessária da sua estrutura. De onde resulta este conceito de soberania e qual a sua relação com a teoria do contrato ou o estado de natureza e a reflexão antropológica e política de Rousseau? A teoria contratual acaba por desembocar no *estado civil* como a condição de tudo o que é humano: a moralidade, a racionalidade, a liberdade, ou seja, a obediência à lei que se prescreve a si mesmo. Se tudo depende do *estado civil* e não existe nada fora dele a não ser a negação vazia de

---

<sup>27</sup> *Contrat social*, IV, 1, *O. C.*, III, p. 438.

<sup>28</sup> *Contrat social*, II, 4, Des bornes du pouvoir souverain, *O. C.*, III, p. 374.

<sup>29</sup> *Contrat social*, II, 4, Des bornes du pouvoir souverain, *O. C.*, III, p. 372.

conteúdos da humanidade ou a indistinta natureza, é evidente que o contrato dá lugar a um destino inevitável: a civilização e a sociedade que na concepção de Rousseau aparecem solidamente estruturadas em torno da política.

Logo antes do capítulo sobre o *estado civil*, assiste-se ao emergir “instantâneo” da soberania e da extraordinária consistência que a *imprevisibilidade* mais do que a sua origem no tempo revelava: o soberano, “*por aquilo somente que é, é sempre tudo aquilo que deve ser*”<sup>30</sup> e não se impõe leis que não pode infringir pois “não existe nem pode existir nenhuma lei fundamental obrigatória para o povo, nem sequer o contrato social”<sup>31</sup>. Quando no segundo livro o tema é ampliado como a consequência desta situação conceptual, o *Soberano* esquece o seu lugar empírico de manifestação e a precedência temporal do contrato cede o passo à precedência lógica do seu “produto”, que é eterno, universal e “indestrutível”<sup>32</sup> e, portanto, com um nascimento lógico e a-temporal.

Em geral, o contrato não é redutível, tal como em Hobbes, a um instrumento subsidiário de actualização de potencialidades latentes, mas é o fundamento originário que comanda, com as suas preexistentes formas subjectivas, as finalidades e os mecanismos do corpo político. No entanto, agora o bem comum ou geral deve ser pensado de uma forma não condicionada a qualquer conexão com os interesses particulares, mas pelo “fim” do Estado que constitui, em simultâneo, o pressuposto da associação política. O contrato é uma concepção que põe condições e limites — até em Hobbes visa pelo menos a salvação da vida — e a soberania parece ser uma totalidade incondicionada.

A dificuldade resulta de que a natureza humana homogénea ao seu contrato social plasma-se na sua estrutura e apresenta-se dúctil porque é constituída por inalienáveis direitos pré-políticos e meta-políticos: *poder, bens, liberdade*<sup>33</sup>. A política em ambos os casos encontra perante si um limite inultrapassável: no caso da natureza, gera a morte afirmando a necessidade do momento exterior e obstaculizador e, no caso do estado civil, limita os direitos da pessoa às suas garantias. O capítulo sobre sociedade geral deixa

---

<sup>30</sup> *Contrat social*, I, 7, Du Souverain, *O. C.*, III, p. 363.

<sup>31</sup> *Contrat social*, I, 7, Du Souverain, *O. C.*, III, pp. 362-363.

<sup>32</sup> *Contrat social*, IV, 2, Que la volonté générale est indestructible, *O. C.*, III, p. 437.

<sup>33</sup> *Contrat social*, II, 4, Des bornes du pouvoir souverain, *O. C.*, III, p. 373: «On convient que tout ce que chacun aliène par le pacte social de sa puissance, de ses biens et de sa liberté, c’est seulement la partie de tout cela dont l’usage importe à la communauté».



entrever uma natureza capaz de se manter e, simultaneamente, de transcender-se, ou seja, disponível à mediação social ou à *ligação*; mas esta natureza era submetida, através do contrato, a uma metamorfose das suas formas naturais. Assim, o paradoxo resultade que a soberania não repousa numa teoria da sociabilidade ou numa política que é a garantia da natureza, mas transformadora do homem na base do mecanismo democrático do contrato.

A analogia com o *Discurso sobre a Desigualdade* deve agora ser revista. Rousseau tinha aí tentado encontrar os “fundamentos reais da sociedade humana”<sup>34</sup> e trabalhado para ultrapassar a concepção jusnaturalista do estado de natureza. O resultado, a partir do rigoroso individualismo solitário do homem no estado de natureza, consiste na descoberta dos males da socialização. Agora, Rousseau inaugura singularmente o grande instrumento do Jusnaturalismo: a teoria da soberania. Mas também aqui existem todas as condições para uma pesquisa original, pois o contrato é desligado de um referente unívoco e rígido à natureza e, portanto, surge a necessidade de individualizar os pontos altos da reflexão política moderna na tentativa de os vergar às razões de uma democracia como “*união real*”<sup>35</sup>: a unidade do corpo político de Hobbes e a liberdade de Locke. O resultado do instrumento contratual não é assinalado pela novidade da mediação da natureza, mas pela necessidade de conciliação da unidade e da liberdade implicando a necessidade da criação da teoria democrática da soberania que constitui o instrumento da metamorfose política dos homens.

A mudança de direcção pontuada na reflexão política de Rousseau é antecipada no capítulo sobre o *Soberano* do primeiro livro e, antropologicamente, no capítulo sobre o *estado civil*. Do lado da natureza, nada parece opor-se à potência transformadora da política que de um “animal estúpido e limitado” nos fez homens “inteligentes e livres”<sup>36</sup>. Do lado da estrutura do corpo político, a soberania já não é um resultado parcial e condicionado, mas um começo absoluto; a unidade é o fundamento originário da associação política da qual também a liberdade e os direitos se devem “deduzir”. Se o indivíduo e a natureza se mostram mais fortes do que a política que tudo deve avaliar, é preciso fundá-los na soberania. Se o interesse particular e o bem geral se excluem na

---

<sup>34</sup> *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, O. C., III, p. 124.

<sup>35</sup> *Du Contrat social ou Essai sur la forme de la République (Manuscrit de Genève)*, I, 2, O. C., III, p.283.

<sup>36</sup> *Contrat social*, I, 8, De l'état civil, O. C., III, p. 364.

“ordem natural das coisas”, chegou a altura de o entregar à política e ao *bem geral* (“*c’est uniquement sur cet intérêt commun que la société doit être gouvernée*”)<sup>37</sup>.

Dentro da específica tensão da soberania, o problema — destinado a tornar-se agudo na democracia moderna — da relação entre a esfera privada e a pública, ou entre as finalidades individuais e as finalidades sociais, é o de fundar a democracia a partir de uma prevalência da unidade originária sobre a multiplicidade sem conexão ou da sobreposição do “bem comum” aos interesses particulares. A profunda tensão conceptual do conceito de soberania de Rousseau quer que as partes saiam da totalidade e da unidade como seu fundamento do qual extraem a consistência, a moralidade, a finalidade e até a “felicidade”. A “*união real*”, definida pelo bem comum e pela vontade que o quer, é um ponto de encontro que não se reporta à mediação dos interesses, não é um resíduo, “soma” ou “agregação”<sup>38</sup> de interesses particulares, mas um momento originário em relação a eles, a unidade que deve fundamentar as partes e a relação das partes com o todo. Enquanto momento originário e fundamental, o “bem comum” subtrai-se definitivamente ao interesse privado que produz o “benefício”, ou ao uso tradicional do termo em que o bem comum constituía um resultado aproximado, a conexão *a parte post* de uma sociedade rigidamente hierarquizada. Assim, a novidade desta perspectiva deve ser assinalada com clareza. As modernas teorias jusnaturalistas movem-se dos indivíduos para configurar a forma racional da unidade do Estado. Rousseau muda o método contratual e, com o mesmo rigor de Hobbes, visa a unidade como *fonte* e fundamento absolutamente originário da política.

O pensamento político de Rousseau, do *Discurso* ao *Contrato*, nasce da assunção de uma antropologia fundamental, que não cabe numa analogia entre os “princípios” do estado de natureza e os emergentes do pacto, já que o conteúdo de ambos são, por uma e outra obra, modificados. No *Discurso sobre a Desigualdade*, a unidade absoluta da natureza, regida por princípios “certos e invariáveis”<sup>39</sup>, é a resposta ao dever, às relações sociais “sem medida, sem regra, sem consistência, que os homens alteram e mudam continuamente”, à alienação do *parecer* ou do homem que vive “fora dele”<sup>40</sup>. No

---

<sup>37</sup> *Contrat social*, II, 1, Que la souveraineté est inaliénable, *O. C.*, III, p. 368.

<sup>38</sup> *Contrat social*, II, 3, Si la volonté générale peut errer, *O. C.*, III, p. 371.

<sup>39</sup> *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes*, *O. C.*, III, p. 122.

<sup>40</sup> *Du Contrat social ou Essai sur la forme de la République (Manuscrit de Genève)*, I, 2, De la société générale du genre humain, *O. C.*, III, p. 282.

*Contrato Social*, a unidade absoluta e originária do *Soberano* é a resposta à geração de “mil [...] relações que estão num fluxo contínuo”<sup>41</sup>, onde as liberdades naturais aspiram a um privilégio intocável e a unidade, pela mediação com as liberdades, mostra a sua perene dependência das partes. Assim, pode dizer-se que a pluralidade é restabelecida em torno da unidade.

A analogia entre o *homem natural* e o *Soberano* mostra de imediato o lado da sua diferença ontológica. O universo do *Discurso* era físico e quantitativo: um *cosmos* reprodutor até ao infinito dos *cosmoi* originários através de uma total coincidência da parte com o todo; o universo do *Contrato* tem a ver com a qualidade e a relação, e é assinalado pela passagem da *existência absoluta* da natureza ao homem civil, a uma parte do todo, “*unité fractionnaire qui tient au dénominateur*”<sup>42</sup>. Se a soberania se configura como uma existência “absoluta”, onde se colocará a relação e a qualidade e, antes do mais, como se poderá voltar a obter no seio de uma tal unidade a diferença das partes? A unidade da soberania é uma forma construtiva, um recomeço lógico e conceptual que quer resolver, enfrentando mediante uma perspectiva diferente e mais alta, o problema da conciliação da unidade e da liberdade que a partir dos sujeitos naturais se mostra irresolúvel. A unidade da soberania não pode constituir-se, como a da natureza, numa região de absoluta diferença ontológica, mas deve articular-se e dar conta das partes colocando-se como o núcleo formal gerador da vida inteira do Estado.

A soberania devia dar-nos a inteira riqueza do *estado civil* e, contudo, é na sua essência simples e indivisível. Ora, o problema requer agora uma nova solução, senão a soberania acaba por configurar um duplo problema: o princípio de unidade formal, originário em relação às partes, mas que não pode reencontrar-se senão nas partes e ser condicionado por elas. As referências no *Contrato* ao problema são de extrema densidade e colocadas sob o signo desta situação de duplicidade.

O sinal mais notório da carência do princípio unitário encontramos-lo logo a seguir à parte que trata da *soberania*, no quarto capítulo que significativamente se intitula *Os limites do poder Soberano*. Até agora este poder tinha sido definido pela ausência de

---

<sup>41</sup> *Du Contrat social ou Essai sur la forme de la République (Manuscrit de Genève)*, I, 2, De la société générale du genre humain, O. C., III, p. 282.

<sup>42</sup> *Émile*, I, O. C., IV, p. 249.

“limites” (desde o início do capítulo que a *soberania* é designada como um “poder absoluto”), e agora a totalidade revela-se condicionada:

“Mas, além da pessoa pública, temos de considerar as pessoas privadas que a compõem, e cuja vida e liberdade são dela naturalmente independentes. Trata-se pois de distinguir bem os direitos respectivos dos cidadãos e do soberano, e os deveres que têm de cumprir os primeiros na qualidade de súbditos, do direito natural de que devem gozar na qualidade de homens”<sup>43</sup>.

Assim, da tensão totalizadora da *soberania* de Hobbes somos conduzidos para a colocação do problema segundo as premissas do pensamento de Locke. Não se trata, como no primeiro livro do *Contrato*, de empregar pelo contrato a força e a liberdade originárias, pois agora os direitos do homem são rigorosamente pensados, na sua totalidade, como sendo conaturais ao homem, mas dentro do Estado. A consequência é uma soberania limitada e o limite torna-se constituição interna, mudando os dados do problema: os súbditos não coincidem com o *Soberano*. Rousseau pede a compreensão aos “leitores atentos” para esta inopinada separação, debitando-a só à pobreza da língua<sup>44</sup>. Mas o problema acentua a impressão de que o que está em questão não é tanto a confusão de termos quanto a admissão do que está na sua origem: a separação que se introduz no coração do *Contrato* entre o *homem* e o *cidadão*. Já que os cidadãos têm na sua qualidade permanente e pré-social de homens a sua plena natureza, tendendo na sua qualidade de *sujets* a separar-se da soberania que, por outro lado, é somente a garantia formal da realização integral da humanidade.

Rousseau afirma que os cidadãos cedem só a parte dos seus direitos (*puissance, biens, liberté*) cuja utilização interessa à comunidade, mas acrescenta que o *Soberano* é “juiz desta importância”<sup>45</sup>. Contudo, a prevalência do momento público, enquanto se coloca no terreno das consequências sociais, deixa intactos os direitos do homem como o núcleo gerador da soberania do Estado. Se o *Soberano* tem uma soberania condicionada em relação a intangíveis direitos naturais, só pode impor pesos compatíveis com este

---

<sup>43</sup> *Contrat social*, II, 4, Des bornes du pouvoir souverain, *O. C.*, III, p. 373: «Mais outre la personne publique, nous avons à considérer les personnes privées qui la composent, et dont la vie et la liberté sont naturellement indépendantes d'elle. Il s'agit donc de bien distinguer les droits respectifs des Citoyens et du Souverain, et les devoirs qu'ont à remplir les premiers en qualité de sujets, du droit naturel dont ils doivent jouir en qualité d'hommes».

<sup>44</sup> *Contrat social*, II, 4, *O. C.*, III, p. 373, nota: «Lecteurs attentifs, ne vous pressez pas, je vous prie, de m'accuser ici de contradiction. Je n'ai pu l'éviter dans les termes, vu la pauvreté de la langue; mais attendez».

<sup>45</sup> *Contrat social*, II, 4, Des bornes du pouvoir souverain, *O. C.*, III, p. 373.

limite. O cidadão-súbdito fornecerá todos os “serviços” que o Soberano pedirá, mas o *Soberano*, por seu lado, “não pode sobrecarregar os súbditos com nenhuma cadeia inútil à sociedade”, nem o pode querer porque, como diz Rousseau, sob “a lei da razão” nada se faz arbitrariamente e “sem causa”<sup>46</sup>.

Naturalmente, o problema consiste em perceber o que é uma *lei da razão*. No capítulo sobre as leis, Rousseau afirma que, raciocinando em termos “metafísicos” sobre o termo *lei*, chegar-se-á a conceber o que é uma lei da natureza, sem que se saiba o que pode ser uma “lei do Estado”<sup>47</sup>. A lei da razão que governa o Estado difere do direito de natureza, porque nasce da livre vontade como auto-limitação que à liberdade é homogênea e intrínseca, “a obediência à lei que se prescreve”<sup>48</sup>. Rousseau procura resolver no interior da livre vontade o dilema da questão dos limites do poder. No mecanismo voluntário-contratual, tal como é concebido por Rousseau, somente a liberdade põe limites a si própria. Os *súbditos* estão submetidos unicamente à legítima convenção que nasce do contrato que é igualitária e dirigida para o bem geral:

“Enquanto os súbditos apenas estão submetidos a tais convenções, não obedecem a ninguém, mas somente à sua própria vontade; e perguntar até onde se estendem os direitos respectivos do Soberano e dos Cidadãos, é perguntar até que ponto podem estes obrigar-se para consigo próprios, cada um para com todos e todos para cada um”<sup>49</sup>.

A solução apresentada é puramente formal, mas, para ser também satisfatória de um ponto de vista substancial, pressupõe a disponibilidade total dos *sujets* a contratar consigo mesmos ou a livre vontade como o único e exclusivo fundamento da associação. O formalismo nasce não como forma vazia à qual não corresponde nenhum conteúdo, mas como forma que, querendo tornar-se conteúdo e conter em si o todo, depende de algo que preexiste e o condiciona, de um conteúdo diferente de si e intransponível. Rousseau pode remontar aqui à separação do *Cidadão* e do *Soberano*, reconstruindo a

---

<sup>46</sup> *Contrat social*, II, 4, *O. C.*, III, p. 373.

<sup>47</sup> *Contrat social*, II, 6, De la Loi, *O. C.*, III, p. 378: «Mais qu’est-ce donc enfin qu’une loi? Tant qu’on se contentera de n’attacher à ce mot que des idées métaphysiques, on continuera de raisonner sans s’entendre, et quand on aura dit ce que c’est qu’une loi de nature on ne saura pas mieux ce que c’est qu’une loi de l’Etat».

<sup>48</sup> *Contrat social*, I, 8, De l’état civil, *O. C.*, III, p. 365: «l’obéissance à la loi qu’on s’est prescrite est liberté».

<sup>49</sup> *Contrat social*, II, 4, Des bornes du pouvoir souverain, *O. C.*, III, p. 375: «Tant que les sujets ne sont soumis qu’à de telles conventions, ils n’obéissent à personne, mais seulement à leur propre volonté; et demander jusqu’où s’étendent les droits respectifs du Souverain et des Citoyens, c’est demander jusqu’à quel point ceux-ci peuvent s’engager avec eux-mêmes, chacun envers tous et tous envers chacun d’eux».

unidade dos fins; e estabelecer a diferença entre o *homem*, sinalizado na estrutura do “direito natural”, e o *Cidadão*<sup>50</sup>. A consequência inevitável é a de que a primeira separação volta a propor-se porque a *soberania* de algum modo modificou a sua estrutura:

“Por aqui se vê que o poder Soberano, por mais absoluto, sagrado e inviolável que seja, não ultrapassa nem pode ultrapassar os limites das convenções gerais, e que todo o homem pode dispor plenamente do que lhe foi deixado dos seus bens e da sua liberdade por estas convenções; de modo que o Soberano não está jamais no direito de sobrecarregar um súbdito mais do que outro, porque então, tornando-se o assunto particular, o seu poder não é mais competente”<sup>51</sup>.

Da *soberania* que foi reconhecida livre de qualquer condicionalismo (“*il n’y a ni ne peut y avoir nulle espèce de loi fondamentale obligatoire pour le corps du peuple*”)<sup>52</sup>, diz-se agora que não pode passar os limites das convenções gerais. Rousseau sabe que se a soberania é absoluta é porque não existe lugar para limites e que a recíproca repugnância dos conceitos é tal que a simples menção de limites conduz à dissolução do absolutismo. Se chegou à tese de um poder que, apesar de absoluto, tem limites intransponíveis, tal não acontece devido a erro involuntário, mas porque mudou de perspectiva e está a falar exactamente dos limites da razão. Dizer que um singular dispõe plenamente da parte dos bens e da liberdade que as convenções gerais lhe concedem, pode ainda parecer um acto de dependência em relação ao *Soberano*, que só é juiz daquilo que cede e do que tem em livre disposição; mas as convenções que instauram a *liberdade civil* não estão em poder do *Soberano*: o que permanece é o que já se possuía, sem que a soberania incida sobre os direitos das pessoas “naturalmente independentes dela”<sup>53</sup>. Rousseau fala de um poder absoluto e limitado porque se move dentro da perspectiva de Locke, para o qual o limite é a constituição infalível do poder. A convenção, decerto, “não vem de todo da natureza”<sup>54</sup>, mas obedece exteriormente às leis da razão. Deve dar-se crédito a Rousseau quando afirma que “Locke em particular tratou

---

<sup>50</sup> *Contrat social*, II, 4, Des bornes du pouvoir souverain, *O. C.*, III, p. 373.

<sup>51</sup> *Contrat social*, II, 4, Des bornes du pouvoir souverain, *O. C.*, III, p. 375: «On voit par-là que le pouvoir Souverain, tout absolu, tout sacré, tout inviolable qu’il est, ne passe ni peut passer les bornes des conventions générales, et que tout homme peut disposer pleinement de ce qui lui a été laissé de ses biens et de sa liberté par ces conventions; de sorte que le Souverain n’est jamais en droit de charger un sujet plus qu’un autre, parce qu’alors l’affaire devenant particulière, son pouvoir n’est plus compétent».

<sup>52</sup> *Contrat social*, I, 7, Du Souverain, *O. C.*, III, p. 363.

<sup>53</sup> *Contrat social*, II, 4, Des bornes du pouvoir souverain, *O. C.*, III, p. 373.

<sup>54</sup> *Contrat social*, I, 2, Sujet de ce premier livre, *O. C.*, III, p. 352.

as questões da política exactamente segundo os mesmos princípios que eu”<sup>55</sup>. *Poder, bens, liberdade* formam um depósito originário que deixa à política uma tarefa de *adaequatio*. Da *alienação total* só se pode falar concebida como uma *fictio*. Com toda a coerência diz-se que, “em lugar de uma alienação”, os singulares não fizeram senão uma “troca vantajosa”, que não comporta “nenhuma renúncia verdadeira”:

“Uma vez admitidas estas distinções, é tão falso que no contrato social haja do lado dos particulares alguma verdadeira renúncia, [...] que em lugar de uma alienação, mais não fizeram senão do que uma troca vantajosa de uma maneira de ser incerta e precária por uma outra melhor e mais segura, da independência natural pela liberdade, do poder de prejudicar outrem pela sua própria segurança, e da sua própria força, que outros poderiam superar, por um direito tornado invencível pela união social”<sup>56</sup>.

A questão da reciprocidade como base da obrigação introduz uma função activa da soberania. O *Soberano* não pode agravar um súbdito mais do que outro, e as obrigações que nos ligam ao corpo social só são obrigatórias porque são recíprocas: “a sua natureza é tal que, cumprindo-as, não se pode trabalhar para outro sem trabalhar também para si”<sup>57</sup>. A reciprocidade consiste num princípio essencial da teoria política de Rousseau e é a resposta à insuficiência do Jusnaturalismo ético-subjectivo, exposto aos golpes do *raciocinador violento* que Diderot acreditava facilmente poder reconduzir à razão. O capítulo sobre a “sociedade geral” do *Manuscrito* está repleto da exigência de reciprocidade: as vantagens da “lei social” poderiam estar correctas — diz o *raciocinador violento* que se tornou *homem independente* — se, observando-a escrupulosamente em relação aos outros, tivesse a certeza que os outros a observassem em relação a mim; “mas que segurança podeis dar-me sobre isso?”<sup>58</sup> Ora, o *Contrato* dá esta “segurança” e a questão é resolvida porque a soberania, não sendo uma unidade

---

<sup>55</sup> *Lettres écrites de la Montagne*, Sixième Lettre, *O. C.*, III, p. 812: «Locke, Montesquieu, l'Abbé Saint Pierre ont traité les mêmes matières [...]. Locke en particulier les a traitées exactement dans les mêmes principes que moi».

<sup>56</sup> *Du contrat social*, II, 4, Des bornes du pouvoir souverain, *O. C.*, III, p. 375: «Ces distinctions une fois admises, il est si faux que dans le contrat social il y ait de la part des particuliers aucune renonciation véritable, que leur situation, par l'effet de ce contrat se trouve réellement préférable à ce qu'elle était auparavant, et qu'au lieu d'une aliénation, ils n'ont fait qu'un échange avantageux d'une manière d'être incertaine et précaire contre une autre meilleure et plus sûre, de l'indépendance naturelle contre la liberté, du pouvoir de nuire à autrui contre leur propre sûreté, et de leur force qu'autres pouvaient surmonter contre un droit que l'union sociale rend invincible».

<sup>57</sup> *Du contrat social*, II, 4, Des bornes du pouvoir souverain, *O. C.*, III, p. 373: «Les engagements qui nous lient au corps social ne sont obligatoires que parce qu'ils sont mutuels, et leur nature est telle qu'en les remplissant on ne peut travailler pour autrui sans travailler aussi pour soi».

<sup>58</sup> *Du Contrat social ou Essai sur la forme de la République (Manuscrit de Genève)*, I, 2, De la société générale du genre humain, *O. C.*, III, p. 285.

absoluta e substancial, pois está limitada às convenções gerais, mantém no âmbito das leis o carácter de totalidade e de universalidade que obriga formalmente todos segundo “compromissos mútuos”<sup>59</sup>. A igualdade formal perante as leis é um dos princípios basilares da democracia moderna. Mas Rousseau, estabelecendo o princípio, move-se numa espécie de tensão entre a reciprocidade que, fazendo *epochè* da natureza, parece colocar-se como fundamento de si própria, e a reciprocidade que, não satisfeita com este domínio formal, aspira conquistar um real conteúdo antropológico.

Assim, há razões para que a reciprocidade dependente de uma estrutura originária que a instaura tenha a supremacia no *Contrato*. Rousseau sabe que “na realidade as leis são sempre úteis àqueles que possuem e prejudiciais aos que nada têm”<sup>60</sup>. Satisfazendo-se pela pura reciprocidade, o contrato poderia assemelhar-se ao pacto iníquo do *Discurso* que por capciosa declaração do rico prometia “leis sábias” e regulamentos “aos quais todos sejam obrigados a conformar-se, que não fazem excepção de ninguém, e reparam de alguma forma os caprichos da fortuna submetendo igualmente o poderoso e o fraco a deveres mútuos”<sup>61</sup>. O capítulo sobre a “sociedade geral”, para além de pedir a reciprocidade, exigia como fundamento o “ponto de união” e a “fonte” que fundamenta a reciprocidade<sup>62</sup>. Desta forma, pode dizer-se que a reciprocidade, embora seja um domínio essencial da teoria política-jurídica de Rousseau, não esgota a questão da estrutura ou do fundamento da obrigação, pois reenvia aos conteúdos antropológicos que constituem a substância viva da reciprocidade. O *homem independente* não procura somente a neutra reciprocidade, mas quer saber, ao mesmo tempo, onde se encontra a conexão, a *ligação* entre os *deveres* e a sua *constituição particular*<sup>63</sup>.

Se no contexto dos “limites do poder soberano” a reciprocidade tende a colocar-se como o fundamento de si própria e o nexó real do corpo político, tal é o resultado peculiar que o fundamento vem agora assumir no esquema formal das relações jurídicas. A “soberania” tende a colocar a reciprocidade como o fundamento do contrato. Os homens na sua natureza social não necessitam senão de uma “condição igual para

---

<sup>59</sup> *Contrat social*, II, 4, Des bornes du pouvoir souverain, O. C., III, p. 373.

<sup>60</sup> *Contrat social*, I, 9, Du domaine réel, O. C., III, p. 367.

<sup>61</sup> *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, O. C., III, p. 177.

<sup>62</sup> *Du Contrat social ou Essai sur la forme de la République (Manuscrit de Genève)*, I, 2, De la société générale du genre humain, O. C., III, p. 283.

<sup>63</sup> *Du Contrat social ou Essai sur la forme de la République (Manuscrit de Genève)*, I, 2, O. C., III, p. 286.



todos”<sup>64</sup>. Mas aparecendo em primeiro plano e mostrando-se a lei geral da conexão social, a reciprocidade revela a sua dependência de um conteúdo antropológico universal como a condição da prevalência do princípio da unidade da soberania.

Considerações análogas às desenvolvidas a propósito da reciprocidade devem ser conexas à questão da generalidade da lei. A vontade geral, diz Rousseau, “para ser verdadeiramente tal deve sê-lo no seu objecto assim como na sua essência”<sup>65</sup>, deve partir de todos e ser aplicada a todos e não tender a objectos particulares e individuais, estranhos a si, em relação aos quais não possui um verdadeiro critério de equidade e está, portanto, sujeita ao erro. Já se referiu que a generalidade da lei é a expressão da totalidade e da unidade da soberania que não pode reconhecer nada de diferente de si própria sem tornar-se ela própria parte. Mas esta leitura não esgota os possíveis significados do *Contrato* e a generalidade da vontade pode interpretar-se (talvez a este propósito seja oportuno separar a “essência” do “objecto”) como a expressão da impessoalidade da lei. “Quando digo que o objecto das leis é sempre geral, entendo que a lei considera os súbditos em corpo e as acções como abstractas, jamais um homem como indivíduo nem uma acção particular”<sup>66</sup>.

Ora, questionando o âmbito onde a lei geral e impessoal vigora, a referência de Rousseau volta aos “limites das convenções gerais”<sup>67</sup>. No caso de factos ou direitos regulados pela lei pode abrir-se um contencioso quando o *Soberano*, usurpando as funções do governo, queira fazer decretos particulares e nomear chefes, estabelecer honras ou infligir castigos pessoais. Também o conflito interno que se estabelece quando o governo, saindo fora do seu campo de execução da lei, se imiscui no que é regulado por convenções, é de grande relevância e terá o seu lugar explícito no terceiro livro do *Contrato*. Novamente devemos questionar-nos sobre qual a relação entre aquilo que entra na convenção e o que permanece fora dela. Rousseau quer estabelecer uma perfeita simetria entre a vontade particular que “não pode representar” a vontade geral e a vontade geral que “muda de natureza visando um objecto particular”<sup>68</sup>. A vontade geral,

---

<sup>64</sup> *Contrat social*, I, 6, Du pacte social, *O. C.*, III, p. 361.

<sup>65</sup> *Contrat social*, II, 4, Des bornes du pouvoir souverain, *O. C.*, III, p. 373.

<sup>66</sup> *Contrat social*, II, 6, De la loi, *O. C.*, III, p. 379.

<sup>67</sup> *Contrat social*, II, 4, Des bornes du pouvoir souverain, *O. C.*, III, p. 375.

<sup>68</sup> *Contrat social*, II, 4, Des bornes du pouvoir souverain, *O. C.*, III, p. 374.

que excluía um acordo “durável e constante” com a vontade particular, colocava a exigência de uma totalidade que “muda de natureza” ocupando-se de um facto particular.

O conflito entre a vontade geral e a vontade particular pode ser evitado na sua radical irresolução ou reconduzindo tudo à unidade ou distinguindo preliminarmente o “direito natural”, de que se goza “na qualidade de homens”<sup>69</sup>, e os deveres dos cidadãos-súbditos, ou seja, delimitando o âmbito em que vigora a universalidade e a reciprocidade da lei. Os dois caminhos cruzam-se em Rousseau e projectam-se no local por definição neutro e pacificado, imune à heterogeneidade, ou seja, à lei. A reciprocidade, a generalidade e a universalidade são caracteres necessários à definição da lei. Formalização e abstracção deixam em aberto problemas, mas a lei não se pode constituir de forma diferente. Quando Rousseau diz “seja de que lado for que se remonte ao princípio, a conclusão é sempre a mesma”, ou seja, que o pacto social estabelece entre os cidadãos “uma tal igualdade que todos se comprometem sob as mesmas condições e devem fruir todos dos mesmos direitos”, e que todo o acto autêntico da vontade geral “obriga ou favorece igualmente todos os cidadãos, de modo que o Soberano conhece somente o corpo da nação e não distingue nenhum daqueles que a compõem”<sup>70</sup>, enuncia verdadeiramente um princípio democrático que não podia ser formulado de outra forma. Enquanto o *Contrato* desenvolve uma teoria jurídico-política, exhibe um esquema formal de relações que não exige outro conteúdo. Mas o *Contrato* é também uma obra de fundação da política e da teoria da sociabilidade (toda a reflexão política de Rousseau gira em torno da pesquisa sobre a constituição da sociabilidade após a crítica à natural *sociabilidade* e aos seus efeitos separadores), e requer como fundamento originário a teoria da soberania que implica a natureza do homem, os reais conteúdos do contrato e a antropologia que se desdobra na política.

No capítulo do *Manuscrito* do qual derivou em grande parte o capítulo sobre as leis do *Contrato*<sup>71</sup>, a tensão de ir para além da forma é mais manifesta, embora a passagem, longa e densa, seja complicada pela temática jusnaturalista que lhe está na

---

<sup>69</sup> *Contrat social*, II, 4, *O. C.*, III, p. 373.

<sup>70</sup> *Contrat social*, II, 4, *O. C.*, III, p. 374.

<sup>71</sup> *Du Contrat social ou Essai sur la forme de la République*, II, 4, De la nature des lois, et du principe de la justice civile, *O. C.*, III, pp. 326-330.

origem e é a razão, provavelmente, da sua supressão da redacção definitiva. Diz-se a propósito da reciprocidade exemplificada no conhecido preceito evangélico:

“É um belo e sublime preceito o de fazer ao outro como quereríamos que nos fosse feito; mas não é evidente que, longe de servir de fundamento à justiça, tem ele mesmo necessidade de fundamento; pois onde está a razão clara e sólida de eu me conduzir, sendo eu, pela vontade que teria se fosse outro?”<sup>72</sup>

E logo a seguir Rousseau afirma:

“Este outro axioma, *cuique suum*, que serve de base a todo o direito de propriedade, sobre o que é que se funda ele, senão sobre o próprio direito de propriedade?”<sup>73</sup>

Quanto ao fundamento capaz de subtrair a forma ao seu destino de tautologia, Rousseau afirma, depois de ter delineado a noção de “lei no Estado” e, em particular, o carácter da universalidade ou generalidade da lei:

“A maior vantagem que resulta desta noção é a de mostrar claramente os verdadeiros fundamentos da justiça e do direito natural. Com efeito, a primeira lei, a única verdadeira lei fundamental que decorre imediatamente do pacto social é a de que cada um prefira em todas as coisas o maior bem de todos”<sup>74</sup>.

Vê-se bem o árduo problema que Rousseau tenta carregar aos ombros do frágil mecanismo contratual. O maior bem de todos ou o bem geral, apresenta-se como uma lei prática universal determinada somente segundo a sua forma, mas na realidade pressupõe um total envolvimento antropológico: a forma é ao mesmo tempo a realização do homem capaz de universalidade. Não é a moralidade que está na base da lei, mas a lei que instaura a ética enquanto conservação do corpo social (“pois a lei é anterior à justiça e não a justiça à lei”<sup>75</sup>); e a articulação da vida associada e as regras particulares de justiça devem ser retiradas do núcleo unitário da “primeira lei”.

“É pois na Lei fundamental e universal do maior bem de todos e não nas relações particulares de homem a homem que é necessário procurar os verdadeiros princípios

---

<sup>72</sup> *Du Contrat social ou Essai sur la forme de la République*, II, 4, O. C., III, p. 329: «C’est un beau et sublime précepte de faire à autrui comme nous voudrions qu’il nous fut fait; mais n’est-il pas évident que loin de servir de fondement à la justice, il a besoin de fondement lui-même; car où est la raison claire et solide de me conduire étant moi, sur la volonté que j’aurais si j’étais un autre?»

<sup>73</sup> *Du Contrat social ou Essai sur la forme de la République*, II, 4, O. C., III, p. 329: «Cet autre axiome, *cuique suum*, qui sert de base à tout le droit de propriété, sur quoi se fonde-t-il, que sur le droit de propriété même?»

<sup>74</sup> *Du Contrat social ou Essai sur la forme de la République*, II, 4, O. C., III, p. 328: «Le plus grand avantage qui résulte de cette notion est de nous montrer clairement les vrais fondements de la justice et du droit naturel. En effet, la première loi, la seule véritable loi fondamentale qui découle immédiatement du pacte social est, que chacun préfère en toutes choses le plus grand bien de tous».

<sup>75</sup> *Du Contrat social ou Essai sur la forme de la République*, II, 4, O. C., III, p. 329.

do justo e do injusto, e não há nenhuma regra particular de justiça que não se deduza facilmente desta primeira lei”<sup>76</sup>.

Desta lei fundamental, pode retirar-se o *cuique suum* “porque a propriedade particular e a liberdade civil são os fundamentos da comunidade”, bem como deduzir-se a “reciprocidade”, e também o preceito “*que ton frère te soit comme toi-même*”, porque “o eu particular expandido sobre o todo é o mais forte laço da sociedade geral”<sup>77</sup> e o Estado tem o máximo de força quando todo o eu particular se reúne nele. Mesmo se existem casos em que é um acto de justiça fazer mal ao próximo, pelo contrário, cada acção justa “tem necessariamente por regra a maior utilidade comum; isso é sem excepção”<sup>78</sup>. Rousseau acrescenta que “a especificação das acções que concorrem ao maior bem, por meio de outras tantas leis particulares, é o que constitui o direito estrito e positivo”<sup>79</sup>.

No *Contrato*, a longa parte do capítulo do *Manuscrito* sobre a “natureza das leis” e o “princípio da justiça civil” foi suprimida; mas permanece o problema do fundamento da lei como reciprocidade e da generalidade enquanto “abstracção”<sup>80</sup>. O capítulo agora citado na parte que mais ou menos passa à letra no *Contrato*, abre-se com esta singular sentença:

“O que está bem e conforme à ordem é tal pela natureza das coisas e independentemente das convenções humanas. Toda a justiça vem de Deus, ele é a única fonte da justiça; mas se soubéssemos recebê-la de tão alto, não teríamos necessidade de governo nem de leis. Há sem dúvida uma justiça universal emanada só da razão; mas, para ser admitida entre nós, esta justiça deve ser recíproca.”<sup>81</sup>

Agora importa pôr em relevo as consequências políticas do apelo à “natureza das coisas”. A justiça vem sempre de Deus, mas se a soubéssemos receber “de tão alto”, não

---

<sup>76</sup> *Du Contrat social ou Essai sur la forme de la République*, II, 4, *O. C.*, III, pp. 329-330: «C’est donc dans la Loi fondamentale et universelle du plus grand bien de tous et non dans des relations particulières d’homme à homme qu’il faut chercher les vrais principes du juste et de l’injuste, et il n’y a point de règle particulière de justice qu’on ne déduise aisément de cette première loi».

<sup>77</sup> *Du Contrat social ou Essai sur la forme de la République*, II, 4, *O. C.*, III, p. 330.

<sup>78</sup> *Du Contrat social ou Essai sur la forme de la République*, II, 4, *O. C.*, III, p. 330: «En un mot, il y a mille cas où c’est un Acte de justice de nuire à son prochain, au lieu que toute Action juste a nécessairement pour règle la plus grande utilité commune; cela est sans exception».

<sup>79</sup> *Du Contrat social ou Essai sur la forme de la République*, II, 4, *O. C.*, III, pp. 329.

<sup>80</sup> *Du Contrat social ou Essai sur la forme de la République*, II, 4, De la nature des lois, et du principe de la justice civile, *O. C.*, III, p. 327.

<sup>81</sup> *Contrat social*, II, 6, De la loi, *O. C.*, III, p. 378: «Ce qui est bien et conforme à l’ordre est tel par la nature des choses et indépendamment des conventions humaines. Toute justice vient de Dieu, lui seul en est la source; mais si nous savions la recevoir de si haut nous n’aurions besoin ni de gouvernement ni des lois. Sans doute il est une justice universelle émanée de la raison seule; mais cette justice pour être admise entre nous doit être réciproque».

teríamos necessidade nem do governo nem de leis. Sem dúvida, existe uma “justiça universal emanada unicamente da razão”, fundada “sobre o simples direito da humanidade”, mas esta justiça “para ser admitida entre nós deve ser recíproca”<sup>82</sup>. De facto, considerando humanamente as coisas, as leis de uma tal justiça, à “falta de sanção natural”, são vãs e não fazem senão o bem do mau ou o dano do homem justo, quando as observa em relação aos outros sem que ninguém as observe em relação a ele. Há então necessidade de convenções e de leis para unir os direitos aos deveres e “reconduzir a justiça ao seu objecto”<sup>83</sup>.

Encontra-se novamente aqui o retomar do argumento do *homem independente*, mas foi eliminada a tensão hobbesiana e o problema da “constituição particular”<sup>84</sup> que é transformada e mediada na política. Se a natureza originária do homem só precisa de garantias para a sua plenitude, a reciprocidade torna-se o centro exclusivo da política e do contrato como aquela convenção capaz de adequar-se à ordem da natureza humana, de regulá-la de forma a torná-la praticável. Rousseau faz implicitamente referência ao esquema lockiano das leis universais e racionais da natureza, à impossibilidade de actualizá-las plenamente por causa da presença do mal e da ausência de sanções, e à necessidade de restauração garantida e operada pelas leis positivas do Estado onde todos os direitos são fixados pela lei.

Se só existe lei quando todo o povo delibera sobre todo o povo, sem que o todo sofra nenhuma divisão (“*sans aucune division du tout*”)<sup>85</sup>, a questão ulterior em relação ao puro lado formal do todo social, assegurado tanto pela generalidade quanto pela matéria sobre a qual se delibera, conduz novamente a individualizar a concepção que faz do todo o início da vida associativa e estabelece um condicionamento que constitui a protecção e a correcção da natureza humana. A individualização desta última linha do pensamento de Locke é projectada no plano do *Contrato*, ou seja, no nexo da vontade de todos com a vontade geral. Ora, no capítulo sobre os limites do poder soberano, Rousseau dá este passo decisivo e conclui a favor de uma “soberania limitada”:

“Porque é que a vontade geral é sempre recta, e porque é que todos desejam constantemente a felicidade de cada um, se não porque não há ninguém que não se

---

<sup>82</sup> *Du Contrat social ou Essai sur la forme de la République*, II, 4, O. C., III, p. 326.

<sup>83</sup> *Du Contrat social ou Essai sur la forme de la République*, II, 4, O. C., III, p. 326.

<sup>84</sup> *Du Contrat social ou Essai sur la forme de la République (Manuscrit de Genève)*, I, 2, De la société générale du genre humain, O. C., III, p. 286.

<sup>85</sup> *Contrat social*, II, 6, De la loi, O. C., III, p. 379.

aproprie desta expressão *cada um*, e não pensa senão em si próprio votando por todos? O que prova que a igualdade de direito e a noção de justiça que produz deriva da preferência que cada um se dá e, por consequência, da natureza do homem, que a vontade geral para ser verdadeiramente tal, deve sê-la no seu objecto e na sua essência”<sup>86</sup>.

A dedução “privada” da vontade geral que aqui parece delinear-se desvenda o verdadeiro significado da universalidade da lei. Enquanto a vontade geral de Rousseau se configura como um dado imediato da consciência reside intacta em cada cidadão e não pode manifestar-se senão através da troca de *cada um-todos*, pelo que cada um interroga-se a si próprio para procurar a felicidade de todos. Poder-se-ia interpretar a apropriação da palavra *cada um* por todos como a expressão do ser “livre” ou da vontade universal que existe em cada homem. Se agora a *preferência* que cada um se dá está no coração da associação política, tal não significa senão que a natureza humana se prolonga para além do pacto, determinando as formas de unidade do corpo social. Mas a natureza humana capaz de se manter sem produzir a morte é característica do pensamento de Locke, como a realização da vida, da liberdade e dos bens, enquanto se dobre à *igualdade de direito* e à *noção de justiça* ou da reciprocidade, mas ressalvadas as suas prerrogativas perenes, pré-políticas e meta-políticas.

No capítulo sobre o erro (“*Si la volonté générale peut errer*”)<sup>87</sup> encontramos as primeiras dificuldades internas da definição da vontade geral, mas também as premissas para resolver positivamente o problema da sua relação com a vontade particular. À tese de uma vontade geral “sempre recta”, segue-se uma limitação de relevo, pois não resulta que as deliberações do povo tenham sempre a mesma rectidão. Quer-se sempre o bem próprio, mas nem sempre se vê esse bem. O povo nunca pode ser corrompido, mas frequentemente pode ser enganado e é nessas ocasiões que parece querer mal.

Existe uma definição de dar-se e receber-se do erro dentro da estrutura de não errar que merece ser analisada. Como sempre em filosofia, a questão do erro está plena de significados que vão para além da sua específica e imediata configuração, investindo

---

<sup>86</sup> *Contrat social*, II, 4, Des bornes du pouvoir souverain, *O. C.*, III, p. 373: «Pourquoi la volonté générale est-elle toujours droite, et pourquoi tous veulent-ils constamment le bonheur de chacun d’eux, si ce n’est parce qu’il n’y a personne qui ne s’approprie ce mot *chacun*, et qui ne songe à lui-même en votant pour tous ? Ce qui prouve que l’égalité de droit et la notion de justice qu’elle produit dérive de la préférence que chacun se donne et par conséquent de la nature de l’homme, que la volonté générale pour être vraiment telle doit l’être dans son objet ainsi que dans son essence, qu’elle doit partir de tous pour s’appliquer à tous».

<sup>87</sup> *Contrat social*, II, 3, Si la volonté générale peut errer, *O. C.*, III, p. 371 ss.

através da sua fundação possibilitante, o núcleo da estrutura de verdade no qual se produz. Claro que não se trata aqui do erro radical, aquele que dissolve a própria estrutura ou o sujeito capaz de errar, como seria o caso do povo que se aliena e portanto se aniquila enquanto povo. Mas a dificuldade teórica maior na compreensão do erro encontra-se sempre na relação entre a estrutura que se mantém coincidente consigo mesma e o erro que, quando se produz, pode e deve ser removido. Resta determinar os problemas que se encerram na estrutura recta e permeável ao erro da vontade geral.

A primeira explicação do erro e, portanto, dos seus possíveis remédios, podemos individualizá-la numa carência de unidade do *corpo político*, cuja origem é a presença e o jogo de unidades menores operantes no seio da totalidade social. Quando se formam “facções, associações parciais à custa da grande, a vontade de cada uma destas associações devém geral em relação aos seus membros, e particular em relação ao Estado”. Se uma associação “prevalece sobre todas as outras”<sup>88</sup>, já não existe vontade geral e o que prevalece é um parecer particular. O remédio está contido no diagnóstico e consiste na multiplicação do número de “sociedades parciais” que previnam a desigualdade.

Quando perguntamos como se formam as “facções” (*brigues*) e as “associações parciais” imediatamente aparece um nó problemático mais profundo. O recurso à teorética do erro (quer-se o bem próprio, mas sem o ver) não resolve a questão e pressupõe já operantes no seio da assembleia popular as sociedades parciais. Mas o acto que instaura as associações parciais “à custa da geral” é um acto preciso da vontade que escolhe a particularidade. Dizer que a vontade geral pode produzir deliberações não rectas não significa senão que, para além do desvio da razão, há quem se engane e de forma diferente da vontade geral. Então, cada indivíduo pode ter, enquanto homem, “uma vontade particular contrária ou dissemelhante à vontade geral que tem como cidadão”<sup>89</sup>. O erro concerne o nexu unitário da questão da estrutura sempre recta da vontade geral e a sua relação com a vontade particular. A análise deve concernir a verdadeira estrutura de ambas as vontades.

Se a vontade geral nasce numa região da vontade particular manterá uma mais profunda estrutura democrática na imanência das partes; mas dever-se-á dar conta da

---

<sup>88</sup> *Contrat social*, II, 3, Si la volonté générale peut errer, *O. C.*, III, pp. 371-372.

<sup>89</sup> *Contrat social*, I, 7, Du souverain, *O. C.*, III, p. 363.

constituição da unidade e da relação que incorre, dentro da vontade particular, a esfera que gera o erro e a esfera que, inscrevendo-se na estrutura da vontade geral, produz a verdade. Se a vontade geral não se constitui na pura oposição à particular, tratar-se-á de conceber a imanência da unidade nas partes e, portanto, será necessário explicar a dissidência entre as duas vontades:

“Há frequentemente muita diferença entre a vontade de todos e a vontade geral; esta não diz respeito senão ao interesse comum, a outra não diz respeito senão ao interesse privado, e não é senão uma soma das vontades particulares: mas retirai destas mesmas vontades os mais e os menos que se auto-destroem, resta como soma das diferenças a vontade geral”<sup>90</sup>.

Afirma-se aqui, por um lado, a “diferença” entre as duas vontades e, por outro lado, a sua conexão. O *Contrato* evidenciou este ponto onde só existe o embaraço da escolha quanto à possível divergência ou contrariedade entre as duas vontades em relação à sua estrutural oposição. Não é a diferença, mas a sua possível conciliação, que constitui agora o ponto forte da investigação, pelo que não convém exasperar preliminarmente este aspecto (de resto atenuado pela incerteza da fórmula inicial: “há frequentemente grande diferença entre a vontade de todos e a vontade geral”) e seguir a tentativa da sua ligação que introduzida por um adversativo (*mais*), liga intrinsecamente, como o interior ao exterior, a vontade geral às vontades particulares. Se, de facto, a vontade geral é a *soma das diferenças* das vontades particulares que constituirão o núcleo e a essência imanente, embora não exista a plena e imediata coincidência entre a vontade geral e as vontades particulares, a primeira revela-se dentro do horizonte das segundas. A duplicidade do querer parece ser retirada do único querer que da particularidade conduz à universalidade e o erro deixa de ser um problema radical para ser transferido da constituição intrínseca do homem à esfera da accidentalidade. A vontade reconduzida mediatamente à unificação é uma vontade em substância “recta”.

Mas como se realiza tal coincidência, se Rousseau não parece disposto a desfazer o nó entre as duas vontades que constitui o problema central da ciência política?

---

<sup>90</sup> *Contrat social*, II, 3, Si la volonté générale peut errer, *O. C.*, III, p. 371: «Il y a souvent bien de la différence entre la volonté de tous et la volonté générale; celle-ci ne regarde qu’à l’intérêt commun, l’autre regarde à l’intérêt privé, et n’est qu’une somme de volontés particulières: mais ôtez de ces mêmes volontés les plus et les moins qui s’entredétruisent, reste pour somme des différences la volonté générale».



“Se não houvesse quaisquer interesses diferentes, mal se sentiria o interesse comum, que jamais encontraria obstáculo: tudo iria por si mesmo, e a política deixaria de ser uma arte”<sup>91</sup>.

No início do segundo livro afirmava-se que só o acordo dos interesses torna possível a sociedade; agora vemos que a diversificação dos interesses não se deixa ficar à margem da sociedade quando constitui a sua perene vida interna. Assim, a totalidade do problema político passa por dois planos: por um lado, “é unicamente sobre este interesse comum que a sociedade deve ser governada”<sup>92</sup>; por outro, se não existissem interesses diferentes nem sequer faria sentido falar de *interesse comum*. Mas importa saber como se chega a uma tal mediação. Chegou agora o momento de retomar a questão do erro à altura da verdadeira estrutura que lhe corresponde e de questionarmos a constituição própria, sempre recta, da vontade geral. Se a vontade geral reside na vontade de todos através dos *diferentes interesses*, no seio da “inconstância” que parece ser o carácter eminente das vontades particulares, deve haver uma mediação de vontades: mas como se dá esta mediação?

“Se, quando o povo suficientemente informado delibera, os cidadãos não tivessem nenhuma comunicação entre si, do grande número de pequenas diferenças resultaria sempre a vontade geral, e a deliberação seria sempre boa”<sup>93</sup>.

O ponto forte desta passagem parece ser a ausência de comunicação, bem como a questão do grande número de pequenas diferenças. Porque é necessário que os cidadãos não tenham “nenhuma comunicação entre eles”? Certamente, para impedir a formação das sociedades parciais, para assegurar a transparência democrática, ou seja, para que haja “tantos votantes quantos homens” e “cada cidadão não opine senão por ele”<sup>94</sup>. Mas este motivo leva-nos novamente ao erro, à insidiosa exterioridade das particularidades. Se nos questionarmos sobre quais são as implicações gerais e os pressupostos da ausência de comunicação, encontramos-nos perante uma situação à primeira vista verdadeiramente singular. A vontade geral encontra consenso na comunicação e nas relações que nela se exprimem, manifestando-se na mais íntima interioridade de cada homem. Certamente, a

---

<sup>91</sup> *Contrat social*, II, 3, Si la volonté générale peut errer, *O. C.*, III, p. 371, Nota: «S’il n’y avait point d’intérêts différents, à peine sentirait-on l’intérêt commun qui ne trouverait jamais d’obstacle: tout irait de lui-même, et la politique cesserait d’être un art».

<sup>92</sup> *Contrat social*, II, 1, Que la souveraineté est inaliénable, *O. C.*, III, p. 368.

<sup>93</sup> *Contrat social*, II, 3, Si la volonté générale peut errer, *O. C.*, III, p. 371: «Si, quand le peuple suffisamment informé délibère, les Citoyens n’avaient aucune communication entre eux, du grand nombre de petites différences résulterait toujours la volonté générale, et la délibération serait toujours bonne».

<sup>94</sup> *Contrat social*, II, 3, *O. C.*, III, p. 372.

deliberação ou o auscultar da verdade *in interiore homine* pressupõe uma “informação suficiente”, pois quanto mais ampla é a informação maior é a base da discussão e de um confronto ou um embate de opiniões, da verificação e da produção de consenso, mas o resultado apresenta-se como um dado do qual se procura a validade e a confirmação na profundidade das consciências individuais.

No âmbito da polémica anti-Diderot no capítulo do *Manuscrito* sobre a “sociedade geral”, Rousseau dá a seguinte definição da vontade geral:

“Com efeito, ninguém contestará de que a vontade geral seja em cada indivíduo um acto puro do entendimento que raciocina no silêncio das paixões sobre o que o homem pode exigir do seu semelhante, e sobre o que o seu semelhante tem o direito de exigir dele”<sup>95</sup>.

De facto, o problema não é o de saber o que é a justiça, mas qual o interesse em ser-se justo, uma vez conhecida a *regra* a consultar. Ora, a garantia de reciprocidade elimina as causas que tornavam unilateral, abstracto e improdutivo o recurso à vontade geral e responde positivamente à questão do homem independente sobre a “razão que deve submeter-me a esta regra”<sup>96</sup>. Assim, chega-se no *Contrato Social* a um conceito de vontade geral substancialmente idêntico ao do *Manuscrito*. Deste conceito convém reter principalmente dois temas. O primeiro confirma que a vontade geral é uma estrutura ou predisposição originária da vontade, presente “em cada indivíduo”. À pergunta, acima feita, se existe formação da vontade geral é necessário responder de forma negativa. A vontade geral não tem uma formação ou uma história no indivíduo: mudam os dados exteriores ou as solicitações, mas a sua estrutura permanece idêntica a si mesma, imutável no tempo ou realizando-se sem história na história. O segundo tema a reter é o que define a vontade geral como um “acto puro do entendimento que raciocina no silêncio das paixões”. A importância deste argumento (não referindo a questão do *acto puro*) consiste no facto de que, mesmo que seja *dans le silence* ou *ex silentio*, volta a

---

<sup>95</sup> *Du Contrat social ou Essai sur la forme de la République (Manuscrit de Genève)*, I, 2, De la société générale du genre humain, O. C., III, p. 286: «En effet que la volonté générale soit dans chaque individu un acte pur de l'entendement qui raisonne dans le silence des passions sur ce que l'homme peut exiger de son semblable, et sur ce que son semblable est en droit d'exiger de lui, nul n'en disconviendra».

<sup>96</sup> *Du Contrat social ou Essai sur la forme de la République (Manuscrit de Genève)*, I, 2, De la société générale du genre humain, O. C., III, p. 286: “«Je vois bien là, je l'avoue, la règle que je puis consulter; mais je ne vois pas encore», dira notre homme indépendant, «la raison qui doit m'assujettir à cette règle. Il ne s'agit pas de m'apprendre ce que c'est que justice; il s'agit de me montrer quel intérêt j'ai d'être juste»”.

colocar em jogo as paixões e, em sentido exacto, a esfera de interesses próprios às vontades particulares.

A situação determinada é singular e paradoxal. Por um lado, Rousseau radicou a vontade geral nas vontades particulares; por outro lado, definiu a vontade geral através da exclusão radical (“*sans aucune communication, dans le silence des passions*”) das paixões das vontades particulares. Resta saber como é possível chegar a um ponto de junção das duas linhas de pensamento. A “vontade de todos” nada mais parece ser do que o conjunto das vontades particulares: a “soma aritmética”, chama-lhe Halbwachs<sup>97</sup>, acrescentando que nem sequer se pode falar de soma, já que se cada um persegue o seu próprio interesse, tem-se o caos, ou os mais ricos e poderosos impõem a sua própria vontade. Ora, como é possível que da multiplicidade das vontades particulares nasça a vontade geral? Rousseau convida a subtrair os “mais” e os “menos” que reciprocamente se auto-destroem e tomar o resultado como a “soma das diferenças”<sup>98</sup>. Mas a dificuldade consiste em perceber o que são os mais e os menos, a que se referem, como se aniquilam e em que consiste, portanto, o resultado. Pensando nos mais e nos menos, Halbwachs fala de uma “soma algébrica”; mas parece difícil referi-la à deliberação, tanto como às intenções que determinam o voto. Imaginado um leque de alternativas, talvez se pensasse na neutralização das possibilidades extremas, mas a pergunta colocada à assembleia diz respeito à conformidade ou não de uma determinada lei à vontade geral. Halbwachs opõe à pergunta o conflito que se abre em cada homem, enquanto submetido a uma dupla e simultânea solicitação: o interesse comum e o interesse particular. Para que exista vontade geral deve ser eliminado o sufrágio daqueles que confundem o interesse comum com o interesse particular. O resultado será dado por um voto da maioria, mas a maioria deverá exprimir, efectivamente, a vontade geral.

Resta determinar como pode ser obtido o resultado que exprime a vontade geral. O raciocínio de Rousseau é comparável ao dos “teóricos da probabilidade, apoiando-se na lei dos grandes números ou do caos”<sup>99</sup>. Imagine-se um número suficientemente grande de vontades, onde todas as combinações de influências possíveis se realizem e todos votos

---

<sup>97</sup> *Contrat social*, introdução, comentário e notas de Maurice HALBWACHS. Paris, Éditions Aubier Montaigne, 1943, p. 149.

<sup>98</sup> *Contrat social*, II, 3, Si la volonté générale peut errer, *O. C.*, III p. 371.

<sup>99</sup> *Contrat social*, edição de Maurice HALBWACHS, p. 150.

sejam contados; assim pode também imaginar-se que sejam do mesmo modo tão numerosos os casos em que o interesse particular se opõe ao interesse comum e aqueles em que se concorda com ele. Estes dois tipos de casos, ambos movidos pelo interesse particular, anular-se-ão e o que fica são os casos em que o interesse comum vence decisivamente o interesse particular: “a soma (algébrica) das diferenças dará a vontade geral”<sup>100</sup>.

A análise de Halbwachs é complexa, engenhosa e tem a virtude de tentar ligar os “mais” e os “menos” à questão das “pequenas diferenças” pela qual Rousseau tinha predilecção. Mas devemos silenciar as dificuldades intrínsecas à teoria probabilística e à sua aplicação à vontade geral, pois permanece a dificuldade de que retira exactamente o que deveria explicar, ou seja, as vias da ligação entre as duas vontades, pois não é paradoxal que se devam eliminar também as vontades particulares em tudo coincidentes com a vontade geral? Halbwachs conclui pela necessidade, para a articulação das duas vontades, da lei da maioria. Depois do voto a minoria assume como próprio o parecer da maioria e, aliás, crê estar enganada.

Ora, o caminho mais simples para pensar a ligação das duas vontades pareceria ser o de resolver a complicação dos “mais” e dos “menos” numa lei de maioria, talvez dando aos votos positivos um sinal mais, aos negativos um sinal menos e interpretando o excedente como a “soma das diferenças”. Pode citar-se a este propósito uma passagem interessante de Hobbes, mas Hobbes não tem o problema da vontade geral e ao mesmo tempo a vontade geral de Rousseau é sentida como mais complexa do que uma simples lei da maioria<sup>101</sup>. Talvez Rousseau tenha sentido que a ligação das duas vontades não podia passar somente pela lei da maioria; mas através da lei da maioria a vontade geral não se distingue da vontade particular e acaba por submeter-se à sua lei.

Em *Os limites do poder soberano*, Rousseau testemunha a consciência do problema da intrínseca conexão da vontade geral à vontade particular e da limitação formal da *soberania* segundo o princípio da reciprocidade ou da “razão pública”:

---

<sup>100</sup> *Contrat social*, edição de Maurice HALBWACHS, p. 150.

<sup>101</sup> HOBBS, Thomas, *Leviathan*, ed. Richard TUCK. Cambridge, Cambridge University Press, 1996, I, 16, p. 114: «And if the Representative consist of many man the voyce of the greater number, must be considered as the voyce of them all. For if the lesser number pronounce (for example) in the Affirmative, and the greater in the Negative, there will be Negatives more than enough to destroy the Affirmatives; and thereby the excess of Negatives, standing uncontradicted, are the only voyce the Representative hath».

“Os compromissos que nos ligam ao corpo social não são obrigatórios senão porque são mútuos, e a sua natureza é tal que cumprindo-os não se pode trabalhar para outro sem trabalhar também para si. [...] O que prova que a igualdade de direito e a noção de justiça que ela produz, deriva da preferência que cada um dá a si mesmo e, consequentemente, da natureza do homem”<sup>102</sup>.

Ora, *cada um* pode ser interpretado como a estrutura da vontade geral radicada em cada homem. O termo *preferência*, que em sentido pleno define a vontade particular, não se opõe à discriminação da natureza humana (*la préférence que chacun se donne*, ou seja, *la nature de l’homme*). Se as vontades se unificam na natureza humana, pode dar-se razão a Halbwachs quando resolve a complexidade do texto na lei de maioria, ou a Derathé quando conclui sinteticamente “a vontade geral ou a vontade de todos”<sup>103</sup>. A “soma das diferenças”, que parecia tão obscura, ilumina-se e pode pensar-se na ligação com esta importante confirmação *a parte hominis*. Entretanto, a vontade geral pode ser a média dos interesses particulares prevalecentes, enquanto não é mais que a projecção do interesse particular de cada um no interesse comum ou a troca natural de *cada um-todos*. Esta solução, profundamente radicada na estrutura da natureza humana, confirma a vontade geral como “sempre recta”. A convivência das vontades “rectas” parece ser disciplinável por aquela lei de maioria que convém sem reservas à situação em que os singulares, na sua particularidade, sem saírem das suas preferências ou da sua natureza humana, votam por todos. Que esta linha seja comprovada no ponto alto da reflexão rousseauiana parece-nos importante pela ligação com a exigência “lockiana” que decididamente atravessa a primeira parte do *Contrato*, ou pela consciência de que a conexão da vontade particular com a vontade geral é um problema decisivo da democracia. Vê-se novamente que a liberdade na democracia não faz mais do que manter intacto, no âmbito do *Contrato*, o domínio dos direitos do homem, mais do que a simples unidade dos *Cidadãos* que nasce no silêncio das paixões e das preferências particulares. A linha de pensamento que da natureza humana trespassa para o voto de todos na vontade da maioria, confirma a estrutura democrática do *Contrato*.

---

<sup>102</sup> *Contrat social*, II, 4, Des bornes du pouvoir souverain, *O. C.*, III, p. 373: «Les engagements qui nous lient au corps social ne sont obligatoires que parce qu’ils sont mutuels, et leur nature est telle qu’en les remplissant on ne peut travailler pour autrui sans travailler aussi pour soi. [...] Ce qui prouve que l’égalité de droit et la notion de justice qu’elle produit dérive de la préférence que chacun se donne et par conséquent de la nature de l’homme».

<sup>103</sup> DERATHÉ, Robert, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. Paris, Vrin, 1970<sup>2</sup>, p.367. Cf. p. 222 ss.

Se, por outro lado, assumimos a vontade geral como o instrumento da unidade que se constitui na radical *epochè* das paixões, o que seriam então as “pequenas diferenças” que dela resultam? Apesar de desafiar toda a interpretação segura de si mesma, não conseguimos perceber o jogo das pequenas diferenças senão como ligeiras oscilações da consciência moral ou da vontade geral que existe em cada um, independentes uma da outra e mediatamente redutíveis à unidade. As diferenças que se tornam “menos numerosas” com o formar-se das associações parciais são um impedimento ao desenrolar da “lei do acaso”<sup>104</sup>, e originam um campo de oscilação que pode mudar a natureza do voto. Ora é um jogo, no âmbito reservado do interesse comum e da lei, a tensão entre a vontade geral e a vontade particular, entre a vontade geral do Estado e a vontade das associações que, impregnadas de particularidades, são também elas gerais em relação aos seus próprios membros. O problema real está na qualidade das diferenças, e no facto de as pequenas oscilações da consciência individual se converterem em ligações de interesses “a expensas” da pura vontade geral. Se a vontade geral reside intacta na pureza das intenções ético-rationais de cada homem, compreende-se a possibilidade desta voz contrastante se manifestar, até ao paradoxo, sob a condição de que quanto mais as diferenças são numerosas, mais o resultado é geral. A questão do “grande número” das pequenas diferenças confirma que os votos conduzem à vontade geral quando as *pequenas diferenças* são unificáveis e assumidas individualmente por cada homem (“*autant de votants que d’hommes*”)<sup>105</sup> dentro da generalidade dos membros da associação. Então, por um lado, o “grande número” é a condição formal da generalidade (“é necessário que todas as vozes sejam contadas; toda a exclusão formal rompe a generalidade”<sup>106</sup>) e, do ponto de vista substancial (pelo que “o que generaliza a vontade é menos o número de vozes, que o interesse comum que as une”<sup>107</sup>), assegura a máxima coesão entre a vontade individual e colectiva de cada um e a vontade geral.

Mas Rousseau quer identificar uma linha de conexão entre as duas vontades, enquanto a análise tende a simplificar a complexidade do problema numa perspectiva

<sup>104</sup> *Contrat social*, edição de Maurice HALBWACHS, p. 152.

<sup>105</sup> *Contrat social*, II, 3, Si la volonté générale peut errer, *O. C.*, III, pp. 371-372.

<sup>106</sup> *Contrat social*, II, 3, Que la souveraineté est indivisible, *O. C.*, III, p. 369, nota: «Pour qu’une volonté soit générale il n’est pas nécessaire qu’elle soit unanime, mais il est nécessaire que toutes les voix soient comptées; toute exclusion formelle rompt la généralité».

<sup>107</sup> *Contrat social*, II, 4, Des bornes du pouvoir souverain, *O. C.*, III, p. 374.

onde a vontade geral ou se manifesta, sob certas condições, na sua incontaminada pureza, ou cai pela necessidade sob a lei da particularidade. Tente-se verificar esta interpretação analisando, em analogia com o que se fez para a vontade geral, a estrutura da vontade particular. Expurgue-se da vontade particular a tensão contrária à da vontade geral; permanece sempre o resíduo “positivo”, capaz de se ligar à vontade geral dentro da sua própria estrutura categorial. Ora, nesta estrutura a vontade geral comanda o bem do ser que quer; no entanto, enquanto estrutura de um ser particular, comanda sempre o bem na forma do interesse privado (“*a toujours pour objet l'intérêt privé*”)<sup>108</sup>.

A natureza formalmente idêntica das duas vontades pode ser agora revista de ambos os lados. Os motivos pelos quais é impossível um acordo estável entre as duas vontades valem com evidência para ambos os lados e Rousseau argumenta esta estrutural inconciliação exactamente a partir da vontade particular: “se não é impossível que uma vontade particular esteja de acordo sobre algum ponto com a vontade geral, é impossível que este acordo seja duradouro e constante. É ainda mais impossível que se tenha uma garantia que este acordo devesse mesmo existir sempre: não seria um efeito da arte, mas do acaso”<sup>109</sup>. Como a vontade geral muda de natureza ocupando-se de um objecto particular, também a vontade particular sai da sua natureza quando tende ao interesse comum, ou seja, quando se retira à sua lei. Também a vontade particular pode dizer hoje que quer o que a vontade geral quer, mas não pode empenhar-se para o futuro, porque “é absurdo que a vontade se dê cadeias para o futuro”<sup>110</sup>. Com as cadeias, o *Souverain* aniquila-se, e também a estrutura da vontade particular da qual a vontade geral é retirada por analogia e duplicação.

Poder-se-ia recordar a sentença de La Palisse que Rousseau transcreve na *Polysynodie* de Saint-Pierre: “O que caracteriza os interesses particulares é que não se concordam de modo nenhum, pois se eles se concordassem não seria mais um interesse particular, mas comum”<sup>111</sup>. A “ligação social” constitui-se no acordo dos interesses, mas

---

<sup>108</sup> *Du Contrat social ou Essai sur la forme de la République (Manuscrit de Genève)*, I, 4, En quoi consiste la souveraineté et ce qui la rend inaliénable, *O. C.*, III, p. 295: «Or comme la volonté tend toujours au bien de l'être qui veut, que la volonté particulière a toujours pour objet l'intérêt privé, et la volonté générale l'intérêt commun, il s'ensuit que cette dernière est ou doit être seul le vrai mobile du corps social».

<sup>109</sup> *Contrat social*, II, 3, Que la souveraineté est inaliénable, *O. C.*, III, p. 368.

<sup>110</sup> *Contrat social*, II, 3, *O. C.*, III, pp. 368-369.

<sup>111</sup> *Polysynodie de l'Abbé de St. Pierre*, *O. C.*, III, p. 628.

o acordo ou a comunhão dos próprios interesses particulares (“*dans ces différents intérêts*”) torna-se árduo<sup>112</sup>. Derathé tem razão quando refere o sólido princípio rousseauniano segundo o qual os cidadãos “obedecendo à vontade geral obedecem sempre à sua própria vontade”<sup>113</sup>. Assim, o bem comum não se deixa pensar senão nas vontades privadas, não podendo constituir-se independentemente ou para além da vontade dos cidadãos, mas a inferência que Derathé retira desta afirmação — a identidade da *vontade de todos* e da *vontade geral* — não é justificada, enquanto supõe no homem uma vontade univocamente confirmada<sup>114</sup>. Obedece-se sempre à própria vontade, só que a vontade tem duas faces e segue em ambos os casos a sua eterna lei. O problema político de Rousseau não acaba na autonomia e na liberdade do querer: num certo sentido o problema começa com a livre vontade que, chegada ao poder, é dilacerada no seu interior pela dissidência característica da liberdade do querer individual e colectivo.

Uma verificação importante requerida pela difícil mediação das duas vontades é constituída pela análise directa da lei de maioria já introduzida na discussão. Se, por um lado, a vontade geral reside nas vontades particulares, terá por lei constante e universal da sua formação a da maioria. Por outro lado, percebe-se também que se a vontade geral se constitui em oposição à vontade particular, como instrumento da unidade, deverá ter uma expressão adequada à sua natureza peculiar. Trata-se de ver qual é, no *Contrato*, o papel da maioria em relação aos fins da formação da vontade geral.

É no final do livro I, capítulo 5, que a lei da maioria aparece pela primeira vez no *Contrato*. Como o capítulo é dedicado à necessidade de remontar sempre em política a uma “primeira convenção”, o conceito forte é o da unanimidade lógica que dá origem à associação civil, fundando também a lei convencional da “pluralidade dos sufrágios”<sup>115</sup>. Sem uma convenção anterior e uma unanimidade originária não existiria a obrigação da minoria se submeter à vontade da maioria. A questão é retomada com maior precisão no capítulo segundo do quarto livro (*Des Suffrages*). “Não há senão uma lei que pela sua

---

<sup>112</sup> *Contrat social*, II, 3, Que la souveraineté est inaliénable, *O. C.*, III, p. 368.

<sup>113</sup> DERATHÉ, Robert, in *O. C.*, III, p. 1456.

<sup>114</sup> DERATHÉ, Robert, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. Paris, Vrin, 1970<sup>2</sup>, p.231 ss.

<sup>115</sup> *Contrat social*, I, 5, Qu’il faut toujours remonter à une première convention, *O. C.*, III, p. 359: «La loi de la pluralité des suffrages est elle-même un établissement de convention, et suppose au moins une fois l’unanimité».



natureza exige um consentimento unânime. É o pacto social”<sup>116</sup>. O contrato original é “o acto mais voluntário do mundo”<sup>117</sup>, feito por homens livres, e “fora deste contrato primitivo, a voz do maior número obriga sempre todos os outros; é uma consequência do próprio contrato”<sup>118</sup>.

Podemos contentarmo-nos com a posição que reserva a unanimidade conceptual à instituição da sociedade civil e com decisão entrega a vida inteira do Estado à lei da maioria? Mas Rousseau volta novamente a interrogar-se sobre as razões profundas que estruturam e justificam o critério da maioria. No contexto do primeiro livro bastava a “convenção anterior”, unanimemente estipulada, para justificar a lei da maioria; ora, como os conceitos fundamentais do *Contrato* foram quase inteiramente refeitos em resposta à pergunta como pode o homem ser livre e obrigado a conformar-se a vontades que não são as suas, a leis que não aprovou, a solução deve tornar-se mais afinada e complexa. Aliás, a mesma pergunta, por especificação do conceito de liberdade, deve ser considerada como “mal posta”<sup>119</sup>. O cidadão — observa Rousseau — na realidade consente a todas as leis, não só as que o punem quando comete infracções (aqui o caso é simples, governado por um prévio e explícito consentimento), mas também aquelas a que se opôs:

“Quando então vence o parecer contrário ao meu, isso não prova outra coisa senão que me tinha enganado e que aquilo que tomava por vontade geral não o era. Se o meu parecer particular tivesse prevalecido, teria feito algo diferente do que tinha querido, e é então que não teria sido livre”<sup>120</sup>.

Para perceber esta singular reformulação da pergunta, é necessário manter firme o conceito de vontade geral enquanto a peculiar estrutura pela qual se é homem: “a vontade constante de todos os membros do Estado é a vontade geral; é por ela que eles são cidadãos e livres”<sup>121</sup>. A vontade que leva a violar as leis é indirectamente equiparada ao “parecer particular” de quem, enganando-se sobre a sua verdadeira e autêntica vontade

---

<sup>116</sup> *Contrat social*, IV, 2, Des suffrages, O. C., III, p. 440.

<sup>117</sup> *Contrat social*, IV, 2, O. C., III, p. 440.

<sup>118</sup> *Contrat social*, IV, 2, O. C., III, p. 440.

<sup>119</sup> *Contrat social*, IV, 2, Des suffrages, O. C., III, p. 440.

<sup>120</sup> *Contrat social*, IV, 2, Des suffrages, O. C., III, p. 441: «Quand donc l’avis contraire au mien l’emporte, cela ne prouve autre chose sinon que je m’étais trompé, et que ce que j’estimais être la volonté générale ne l’était pas. Si mon avis particulier l’eut emporté, j’aurais fait autre chose que ce que j’aurais voulu, c’est alors que je n’aurais pas été libre».

<sup>121</sup> *Contrat social*, IV, 2, O. C., III, p. 440.

geral (“*j’aurais fait autre chose que ce que j’avais voulu*”)<sup>122</sup>, quer de forma diferente da maioria. Contra o erro, a vontade geral adquire os caracteres de eterna e incontaminada estrutura, “sempre constante, inalterável e pura”<sup>123</sup>. A vontade particular, e a sua sedução no engano da aparência, deve subordinar-se à vontade geral que nos torna livres.

A vontade geral aparece como o instrumento de realização da humanidade — o homem na sua natureza específica de ser racional, moral e livre — que no final do primeiro livro ainda era atribuída genericamente ao *estado civil*. Mas, como o quadro se mostra definido no seu verdadeiro núcleo gerador, não podemos contentarmo-nos só com a definição da liberdade como “*a obediência à lei que se prescreve*”<sup>124</sup> que era avançada no primeiro livro. A lei é um vínculo que repousa sobre o fundamento da espontaneidade (*qu’on s’est prescrite*) ou, de outra forma, a obediência à vontade geral é, em cada um, obediência à sua “própria vontade”, mas a liberdade como a condição formal da lei revela-se agora condicionada não só pelo lado da sua produção (a lei que pede *obéissance*), como também do lado da sua mais originária constituição. É-se livre ou obediente à própria vontade e assume-se a lei; mas esta condição não é “livre”, pois não se dispõe de si próprio segundo as formas de escolha ou do arbítrio, na articulação de uma pura democracia como fundamento de si própria, e adequada à estrutura constante e inalterável da vontade geral, dentro da natural e “ontológica” hierarquia que a torna soberana directora da vontade particular. Da subversão da recta hierarquia da vontade nasce a paradoxal troca de opinião e o engano do querer e a consequente perda de “liberdade” (“*c’est alors que je n’aurais pas été libre*”)<sup>125</sup>. O grau de assimilação da liberdade à vontade geral é intrínseco e originário de tal modo que não é lícito falar de adequação da primeira à segunda. Na realidade, a liberdade não vai ao encontro da vontade geral, mas constitui-se em si própria, aí reside e coincide inteiramente. Assim, para retomar a fórmula mencionada, a liberdade é a obediência à lei que nos demos, mas que, por outro lado, nos dêmos em obediência à vontade geral, que nos constitui homens livres (“*c’est par elle qu’ils sont citoyens et libres*”)<sup>126</sup>.

---

<sup>122</sup> *Contrat social*, IV, 2, *O. C.*, III, p. 441.

<sup>123</sup> *Contrat social*, IV, 1, *Que la volonté générale est indestructible*, *O. C.*, III, p. 438.

<sup>124</sup> *Contrat social*, I, 8, *De l’État civil*, *O. C.*, III, p. 365.

<sup>125</sup> *Contrat social*, IV, 2, *Des suffrages*, *O. C.*, III, p. 441.

<sup>126</sup> *Contrat social*, IV, 2, *Des suffrages*, *O. C.*, III, p. 440.

A natureza antropológica e individual idêntica em todos os membros da associação política à vontade geral (como a “vontade constante de todos os membros do Estado”<sup>127</sup>) recebe importantes e explícitas confirmações. Quando se propõe uma lei na assembleia o que se questiona aos cidadãos é se a aprovam ou rejeitam, e “se é conforme ou não à vontade geral que é a sua”<sup>128</sup>. Aprovar ou rejeitar é o clássico instrumento democrático de formação da vontade política, mas como a vontade geral é universalmente dada em cada indivíduo, o que se lhe pede é um “juízo de conformidade”. Assim, Rousseau pode dizer com perfeita coerência que “a lei da ordem pública nas assembleias não é tanto de aí manter a vontade geral, mas fazer com que ela seja sempre interrogada e que responda sempre”<sup>129</sup>. A vontade geral mantém-se inalterável, mesmo quando “se torna muda”. A tarefa da assembleia não pode então consistir senão na determinação da vontade geral que, nunca podendo ser “*aniquilada ou corrompida*”<sup>130</sup>, ou é plenamente activa ou não o é, e em assegurar as condições nas quais a vontade geral pode manifestar-se, ser rectamente interrogada e como tal responder. O caso daqueles que excluindo a vontade geral vendem o seu sufrágio “ao preço de dinheiro” oferece um exemplo desta distorção na consulta da vontade geral. A falta que se comete é a de “mudar o estado da questão e de responder coisa diferente daquela que lhe perguntam; de modo que, em lugar de dizer com o seu sufrágio “«É vantajoso ao Estado», diz: «É vantajoso a este homem ou àquele partido que tal ou tal opinião seja aprovada»”<sup>131</sup>. Em ambos os casos, reafirma-se o conceito de vontade geral como uma estrutura eterna, intemporal (“*acto puro do entendimento*”) que em cada homem “se liga à comum conservação, e ao bem-estar em geral”<sup>132</sup>.

Se a discussão que justifica o princípio da maioria voltou a conduzir à intrínseca constituição da vontade geral é porque as duas questões estão intimamente interligadas, e uma implica a outra. Efectivamente, quando lemos que a minoria só se engana a respeito da vontade geral querendo de forma diferente da própria vontade real e esquecendo a liberdade, encontramos-nos perante uma posição quase incompreensível, no mero terreno

---

<sup>127</sup> *Contrat social*, IV, 2, *O. C.*, III, p. 440.

<sup>128</sup> *Contrat social*, IV, 2, *O. C.*, III, p. 441.

<sup>129</sup> *Contrat social*, IV, 1, Que la volonté générale est indestructible, *O. C.*, III, p. 438.

<sup>130</sup> *Contrat social*, IV, 1, *O. C.*, III, p. 438.

<sup>131</sup> *Contrat social*, IV, 1, *O. C.*, III, p. 438.

<sup>132</sup> *Contrat social*, IV, 1, Que la volonté générale est indestructible, *O. C.*, III, p. 437.

de articulação da lei da maioria, a não ser que intervenha a especificidade do conceito de vontade geral na sua conexão intrínseca com a liberdade. Por outro lado, o recurso à vontade geral torna problemática a coexistência da lei de maioria com uma estrutura antropológica que só conhece a verdade ou o erro. De facto, o ponto que impede de pensar a lei da maioria como um princípio absoluto resulta da dupla tensão da vontade geral e da vontade particular. Quando a segunda “prevalece”, tem-se o erro puro; quando vence o parecer da vontade geral, o acto de soberania é a expressão da pura, incontaminada e inalterável verdade sempre possuída por todos no recôndito das suas consciências individuais<sup>133</sup>.

O primeiro capítulo do quarto livro oferece-nos, nos dois tempos da sua estrutura, a imagem do Estado bem constituído e a do Estado à beira da ruína. Por um lado, existe a espontânea e unânime adesão à vontade geral; os cidadãos consideram-se como um só corpo e “não têm senão uma única vontade”, tendente ao bem comum, que se mostra “em toda a evidência, e não demanda senão bom senso para ser percebido”. Não existem interesses contraditórios, não refinadas e estéreis “subtilezas políticas”, e quando um tal Estado precisa de leis, “esta necessidade vê-se universalmente”<sup>134</sup>:

“O primeiro que as propõe [as novas leis] não faz mais do que dizer aquilo que todos já sentiram, e não são precisas brigas nem eloquência para fazer aprovar como lei o que cada um já resolveu fazer, desde que esteja certo de que os outros o farão como ele”<sup>135</sup>.

Na ligação do vínculo contratual de reciprocidade (“*les autres le feront comme lui*”) com a vontade geral, que traduz em lei o que os singulares já aperceberam na sua consciência individual (“*ce que tous ont déjà senti, ce que chacun a déjà résolu de faire*”, e note-se a insistência do “*déjà*”), encontramos o núcleo originário do mais complexo problema do *Contrato*. Observe-se agora os motivos que determinam o enfraquecimento do Estado:

“Mas quando o nó social começa a afrouxar e o Estado a enfraquecer-se, quando os interesses particulares começam a fazer-se sentir e as pequenas sociedades a influir sobre a grande, o interesse comum altera-se e encontra opositores, a unanimidade já

---

<sup>133</sup> *Contrat social*, IV, 2, Des suffrages, *O. C.*, III, pp. 440-441: «Quand on propose une loi dans l'assemblée du Peuple, ce qu'on leur demande n'est pas précisément s'ils approuvent la proposition ou s'ils la rejettent, mais si elle est conforme ou non à la volonté générale qui est la leur; chacun en donnant son suffrage dit son avis là-dessus, et du calcul des voix se tire la déclaration de la volonté générale».

<sup>134</sup> *Contrat social*, IV, 1, Que la volonté générale est indestructible, *O. C.*, III, p. 437.

<sup>135</sup> *Contrat social*, IV, 1, *O. C.*, III, p. 437: «Le premier qui les propose ne fait que dire ce que tous ont déjà senti, et il n'est question ni de brigues ni d'éloquence pour faire passer en loi ce que chacun a déjà résolu de faire, sitôt qu'il sera sûr que les autres le feront comme lui».

não reina nos votos, a vontade geral já não é a vontade de todos, e levantam-se contradições, debates, e o melhor parecer não é de forma alguma aprovado sem disputas”<sup>136</sup>.

A vontade particular confirma-se como a fonte estrutural do erro e “o artifício e o jogo da máquina política”<sup>137</sup> aparece, por contraste, solidamente ancorado à vitória da vontade geral sobre a vontade particular. Derathé considera que a vontade geral voltou agora a ser um todo com a vontade de todos<sup>138</sup>. Pelo contrário, como já tinha visto Halbwachs, a “vontade de todos” é agora “tomada num sentido muito diferente, e mesmo oposto”<sup>139</sup> à “soma das vontades particulares”. Rousseau afirma aqui que a vontade geral já não é a vontade dominante em cada um, “a vontade constante de todos os membros do Estado”, porque “a unanimidade não reina mais nas vozes”<sup>140</sup>. Numa nota do segundo livro, Rousseau tinha distinguido, quanto aos fins da formação da vontade geral, a generalidade sem exclusão de votos, que é necessária, e a unanimidade do querer, que “não é sempre necessária”<sup>141</sup>; ora, o nexó da *maioria* com a *vontade geral* aparece como a condição da saúde óptima do Estado.

É interessante observar como Rousseau vê nas duas ou mais ordens que algumas constituições admitem, como é o caso dos patrícios e dos plebeus em Roma, um “vício inerente ao corpo político” pelo qual existem “dois Estados num”. A unidade que não se constitui no todo repete-se no interior das duas ordens ou *Estados*, e “o que não é verdade dos dois em conjunto é verdadeiro para cada um separadamente”<sup>142</sup>. Esta observação, tanto mais surpreendente num leitor e fã de Maquiavel, concerne, com a recusa da institucionalização do conflito social, a perspectiva peculiar de uma democracia que se compõe na unidade a partir da pluralidade dos sujeitos sociais. Aliás, em Roma e até nos períodos mais difíceis, quando o Senado não se imiscuía, os plebiscitos do povo passavam tranquilamente e com grande maioria: “os cidadãos não tendo senão um

---

<sup>136</sup> *Contrat social*, IV, 1, *O. C.*, III, p. 438: «Mais quand le nœud social commence à se relâcher et l’Etat à s’affaiblir; quand les intérêts particuliers commencent à se faire sentir et les petites sociétés à influencer sur la grande, l’intérêt commun s’altère et trouve des opposants, l’unanimité ne règne plus dans les voix, la volonté générale n’est plus la volonté de tous, il s’élève des contradictions, des débats, et le meilleur avis ne passe point sans disputes».

<sup>137</sup> *Contrat social*, I, 7, Du souverain, *O. C.*, III, p. 364.

<sup>138</sup> DERATHÉ, Robert, in *O. C.*, III, p. 1456.

<sup>139</sup> *Contrat social*, edição de Maurice HALBWACHS, p. 362.

<sup>140</sup> *Contrat social*, IV, 1, Que la volonté générale est indestructible, *O. C.*, III, p. 438.

<sup>141</sup> *Contrat social*, II, 2, Que la souveraineté est indivisible, *O. C.*, III, p. 369, Nota,.

<sup>142</sup> *Contrat social*, IV, 2, Des suffrages, *O. C.*, III, p. 439.

interesse, o povo não tinha senão uma vontade”<sup>143</sup>. Naturalmente, existe também o outro extremo, a má unanimidade, a da “servidão” que diz respeito à universal submissão a um “maître”, que leva à perda da liberdade e, no plano político, da deliberação, nutrindo-se do “temor” e da “lisonja”. A distinção entre a boa e a má unanimidade, porquanto se configure por vezes árdua de ver (dado que também a boa unanimidade, tal como a má, pode decair “em aclamações de sufrágios”), constitui uma reafirmação estrutural importante, que é sempre necessário ter em conta quando se quer limitar Rousseau à categoria do “totalitarismo”. Por um lado, há a “vil” unanimidade da servidão; por outro, a unanimidade que nasce do exercício da liberdade, ainda que numa configuração completamente diferente.

É neste contexto que Rousseau afirma, exceptuando o “contrato primitivo”, a universalidade da lei de maioria, mas que a unanimidade é a expressão do pleno domínio da vontade geral. Ao tentar compor esta diferente tensão encontramos, antes do mais, uma mistura de flexível cautela ou de oportunidade segundo os tempos:

“Destas diversas considerações nascem as máximas pelas quais se deve regular a maneira de contar os votos e de comparar as opiniões, consoante a vontade geral é mais ou menos fácil de conhecer e o Estado está mais ou menos em declínio”<sup>144</sup>.

Uma regra formal é dada pela unanimidade que instaura o pacto social e, portanto, a lei de maioria, como a “consequência do próprio contrato”<sup>145</sup>. Por outro lado, mesmo configurando a vontade geral como um juízo de conformidade, permanece sempre verdade que “dando cada um o seu sufrágio dá o seu parecer sobre isso”, ou seja, sobre a lei proposta pela assembleia, e que “do cálculo das vozes se tira a declaração da vontade geral”<sup>146</sup>. Quanto à fixação dos “princípios” do número proporcional dos votos para a declaração da vontade geral, Rousseau considera que “entre a unanimidade e a igualdade há vários graus desiguais, a cada um dos quais se pode fixar o número segundo o estado e as necessidades do corpo político”<sup>147</sup>.

---

<sup>143</sup> *Contrat social*, IV, 2, *O. C.*, III, p. 439.

<sup>144</sup> *Contrat social*, IV, 2, *O. C.*, III, p. 440: «De ces diverses considérations naissent les maximes sur lesquelles on doit régler la manière de compter les voix et de comparer les avis, selon que la volonté générale est plus ou moins facile à connaître, et l’Etat plus ou moins déclinant».

<sup>145</sup> *Contrat social*, IV, 2, Des suffrages, *O. C.*, III, p. 440.

<sup>146</sup> *Contrat social*, IV, 2, *O. C.*, III, p. 441.

<sup>147</sup> *Contrat social*, IV, 1, *O. C.*, III, p. 441.

A questão da relação entre a lei de maioria e a unanimidade é colocada no fim do capítulo segundo do quarto livro onde surge a tentativa de repensar simultaneamente as duas leis. Rousseau estabelece, para regular a questão, duas “máximas gerais”:

“uma, que quanto mais graves e importantes são as deliberações, tanto mais a opinião que vence deve aproximar-se da unanimidade; a outra, que quanto mais rapidez exige o assunto em causa, mais deve limitar-se a diferença prescrita na divisão dos pareceres; nas deliberações que é preciso concluir com urgência, deve bastar o excedente de um único voto.”<sup>148</sup>

Enquanto a unanimidade confirma o seu carácter peculiar na estrutura teórica e institucional do *Contrato*, a lei de maioria adquire um papel decisivo de natureza técnica e funcional. Rousseau acrescenta que a primeira das máximas “parece mais conveniente às leis, e a segunda aos assuntos correntes”. Os procedimentos legais particulares que pedem celeridade (*les affaires*) são, todavia, em contraposição às leis, uma típica função do executivo ou da magistratura. Provavelmente, Rousseau consignou a lei da maioria ao poder legislativo que pelo menos em parte, como observa Derathé, pode ser exercido como uma função do governo<sup>149</sup>. Existe aqui, com toda a probabilidade, um *tour de force*, porque Rousseau afirma expressamente a universal validade da lei só em sede legislativa e, portanto, a obrigatoriedade para a formação da vontade geral da “voz do maior número”<sup>150</sup>. Mas as incertezas dos intérpretes encontram larga justificação no contexto da problemática em questão. Rousseau apercebe-se com clareza que o problema da justa determinação das escolhas em democracia deriva da “combinação” da instância da unanimidade com as vantagens oferecidas pela lei da maioria<sup>151</sup>. De facto, a fórmula de Rousseau supõe que a lei da maioria é uma técnica necessária para a expressão da unidade que se reflecte na unanimidade, pela qual é solenemente colocada como o fundamento do Estado contratual. A maioria é uma técnica geral para o “cálculo das vozes”, mas é profunda e estruturalmente vinculativa (“*oblige toujours les autres*”)<sup>152</sup>.

---

<sup>148</sup> *Contrat social*, IV, 2, *O. C.*, III, p. 441: «Deux maximes générales peuvent servir à régler ces rapports: l’une, que plus les délibérations sont importantes et graves, plus l’avis qui l’emporte doit approcher de l’unanimité: l’autre, que plus l’affaire agitée exige de célérité, plus on doit resserrer la différence prescrite dans le partage des avis; dans les délibérations qu’il faut terminer sur-le-champ l’excédent d’une seule voix, doit suffire. La première de ces maximes paraît plus convenable aux lois, et la seconde aux affaires».

<sup>149</sup> DERATHÉ, Robert, in *O. C.*, III, p. 1494.

<sup>150</sup> *Contrat social*, IV, 2, Des suffrages, *O. C.*, III, p. 440: «Hors ce contrat primitif, la voix du plus grand nombre oblige toujours les autres; c’est une suite du contrat même».

<sup>151</sup> *Contrat social*, IV, 2, Des suffrages, *O. C.*, III, p. 441. «Quoiqu’il en soit, c’est sur leur combinaison que s’établissent les meilleurs rapports qu’on peut donner à la pluralité pour prononcer».

<sup>152</sup> *Contrat social*, IV, 2, *O. C.*, III, p. 440.

A relação da unanimidade e da maioria é a de que a vontade geral é a de uma estrutural disposição dos singulares ao bem comum, mas quando pela acção “incessante” das vontades particulares, esta situação óptima não se verifica, a maioria representa a condição suficiente de garantia de que o Estado continua a ser ordenado segundo a vontade geral, ou seja, representa uma aproximação, agora aceitável e reconhecível, da unanimidade. Se a vontade geral já não é absolutamente “dominante” e não é “a vontade constante de todos os membros do Estado”, porque alguns ou muitos, sob a pressão dos *interesses particuliers*, a “iludem”<sup>153</sup>, pelo menos que seja confirmada num perímetro de segurança e constitua ainda a vontade da maioria. Rousseau desenvolve a relação da maioria com a unanimidade à volta desta questão, e conhecemos a sua posição pela observação que, sendo na aparência completamente marginal, é a consequência do ponto mais delicado e árduo da questão agora tratada. Rousseau acabou de responder à objecção “mal posta”<sup>154</sup> sobre como se pode ser ao mesmo tempo livre e submetido à lei da maioria com o “paradoxo” do erro da minoria, e uma série de dificuldades deve ter-lhe atravessado a mente. A minoria erra à volta da vontade geral; mas se a minoria vence (“*si mon avis particulier l’eut emporté*”) tornando-se deste modo em maioria, onde buscar o critério objectivo para decidir da não autêntica volição e da consequente perda de liberdade (“*j’aurais fait autre chose que ce que j’avais voulu, c’est alors que je n’aurais pas été libre*”<sup>155</sup>)? Rousseau observa que “isto supõe que todos os caracteres da vontade geral estão ainda na pluralidade; quando cessam de o estar, seja qual for o partido que se tome, já não há liberdade”<sup>156</sup>.

Tal como a vontade geral não era susceptível de forma ou história, também a maioria, enquanto depósito da vontade geral e lugar da sua conservação intensiva, se bem que extensivamente limitada (“*tous les caractères de la volonté générale sont encore dans la pluralité*”), ou dá-se e mantém-se, assegurando o mínimo de condições vitais ao Estado da liberdade, ou perde-se, causando a morte do corpo político. Por esta razão, a minoria nunca poderia, senão na destruição total do tecido conectivo da sociedade,

---

<sup>153</sup> *Contrat social*, IV, 2, *O. C.*, III, p. 440 e IV, 1, p. 438.

<sup>154</sup> *Contrat social*, IV, 2, Des suffrages, *O. C.*, III, p. 440: «Comment les opposants sont-ils libres et soumis à des lois auxquelles ils n’ont pas consenti? Je réponds que la question est mal posée».

<sup>155</sup> *Contrat social*, IV, 2, Des suffrages, *O. C.*, III, p. 441.

<sup>156</sup> *Contrat social*, IV, 2, Des suffrages, *O. C.*, III, p. 441: «Ceci suppose [...] que tous les caractères de la volonté générale sont encore dans la pluralité: quand ils cessent d’y être, quelque parti qu’on prenne il n’y a plus de liberté».



tornar-se numa maioria. Não admitir como regra a lei da maioria significa para Rousseau admitir que alguns ou muitos sempre erram e que a vontade particular é mais tenaz do que no plano institucional reflectem os princípios do direito político. Portanto, a relação da maioria com a unanimidade deve ser reconduzida à ideia de que a primeira não é mais do que um sucedâneo, determinável e qualitativamente aceitável, da segunda. Confirma-se, através da verificação dada pela lei de maioria, a superioridade da interpretação que implica uma maior aderência à complexidade do *Contrato* que faz residir a vontade geral nas vontades particulares.

O conceito de vontade geral, analisado pela lei da maioria, não é submetido *per se* a nenhuma elaboração, e para chegar a uma definição utilizável, embora genérica, teve de recorrer-se ao capítulo suprimido do *Manuscrito*. A situação é sem dúvida singular: a trave mestra da obra é a mais fugaz e de maior susceptibilidade conceptual. Neste âmbito, deve volver-se agora ao significado específico da proposta política de Rousseau.

O *Contrato* apresenta-se como a indagação sobre o poder legítimo, entendido como a mediação entre o interesse ou a utilidade e o direito ou a justiça, a partir dos homens *tais como são*. Nesta simples premissa conflui o capítulo suprimido do *Manuscrito* sobre a sociedade geral e a autocrítica que ali era tratada do estado de natureza como a ausência de *ligação* entre os homens ou como *jus* impossibilitado de encontrar a *lex*. O problema, à luz desta complexa base, consiste em indicar a forma de mediação pela qual se pode instaurar a legitimidade política, ou seja, considerando os homens tais como são, o interesse e a justiça.

Todo o problema *de jure* sobre o poder político reconstruir-se-á no interior do *Contrato*. A ordem civil ou a mediação que deve instaurar-se nasce de convenções que não vêm da natureza, são ulteriores em relação a esta e tornam-se impossíveis de indagar se não se define a natureza humana. A natureza humana é a igualdade natural, a irrenunciável liberdade moral e a autonomia nos meios de conservação. A convenção será a alienação de todos os direitos dos singulares à comunidade, uma associação contratual para a protecção de pessoas e dos bens de todos os membros que unindo-se permanecem tão livres como antes; a justiça ou o direito é a conveniência destes interesses. Mas a natureza é também o oposto do direito, a impossibilidade de sobrevivência se não intervém a política ou a unidade das forças existentes. A convenção

será a união das pessoas e das forças dos associados sob a direcção da vontade geral; a justiça será aquilo que deriva do supremo imperativo *salus populi*.

No ponto alto do problema contratual aparece o objectivo ao qual Rousseau tentou dobrar o contrato: a pessoa pública como “corpo moral”, *eu comum*, e portanto o seu próprio substrato. Hobbes e Locke, que no âmbito contratual se mostram decisivos, evidenciam, para além da sua insuperável oposição, o lado da sua identidade: na forma comum de um estado de natureza através da qual se define a política, nos mesmos conteúdos, enquanto se referem a um individualismo utilitário que está na mesma relação de estranheza em relação à moralidade realizada e à sociabilidade imanente que Rousseau indica agora como o lugar da justiça ou do direito. A natureza homogénea a um tal conceito de direito, na realidade, não é nenhuma natureza, na medida em que a natureza é a simples negação do direito (*appétit* ou seja *esclavage*). A mediação parece possível porque, tirado o condicionalismo da natureza e a sua radical heterogeneidade, o interesse e a justiça nascem no horizonte homogéneo do *estado civil*: “assim o dever e o interesse obrigam igualmente as duas partes contraentes (os cidadãos que também são súbditos) a ajudarem-se reciprocamente, e os mesmos homens devem procurar reunir sob esta dupla relação todas as vantagens que daí derivam”<sup>157</sup>.

Em parte e até em sentido forte, o interesse coincide agora com a justiça. De facto, se a justiça é um *dever ser* universal, atingido na plena e integral realização da humanidade, os singulares não podem não ter “interesse” em ultrapassar a natureza animal e serem seres racionais, morais e livres, só sujeitos à lei que livremente se deram. Todavia, em parte, o interesse permanece confinado na esfera da particularidade, e necessariamente na composição dos homens “tais como são”<sup>158</sup>. Neste campo devia ocorrer a troca da natureza como instinto e arbítrio, para a natureza específica do homem (liberdade civil e propriedade) que se reconquista a partir do *état civil*, e que resulta da instauração da livre vontade que coloca a lei. Na circularidade de cidadãos e súbditos, na total imanência da legislação no seio dos mesmos homens que têm interesses particulares, uma tal tarefa pareceria a princípio ter resolução e bastaria, com efeito, perguntar apenas até onde poderia ir a livre vontade, até que ponto os cidadãos que apenas obedecem à sua vontade, podem e querem empenhar-se com os outros remodelando, em sentido civil e

---

<sup>157</sup> *Contrat social*, I, 7, Du Souverain, O. C., III, p. 363.

<sup>158</sup> *Contrat social*, I, O. C., III, p. 351.

social, a sua natureza. Mas revela-se árdua esta realização jurídico-política, pensada a partir do pressuposto de uma substancial recomposição antropológica. A coincidência dos cidadãos e súbditos mostra, desde a primeira aparição, um desnível. O *Soberano*, composto por cidadãos, configura-se livre de qualquer vínculo e incapaz de ter interesses contrários aos dos seus membros; e os súbditos devem ser submetidos ao vínculo da força pública, porquanto continuam a ter uma vontade particular irredutível à vontade geral que eles próprios têm como cidadãos.

Rousseau projecta sobre o interesse particular a sombra da “existência absoluta e naturalmente independente”<sup>159</sup> que se mantém em cada pessoa singular, mas o seu empenho visa a superação interna da cisão. Para tal objectivo é necessário que a vontade geral — indivisível, inalienável, incapaz de erro, tendente só à igualdade e ao bem comum — seja inserida no centro do Estado e tenha um “poder absoluto” sobre todos os membros, que é a condição original para pensar a recomposição do homem e do corpo político. Se o recomeço unitário da política fosse assinalado pela divisão, erro, limitação parcial ou total (representação ou alienação) da sua simples e incorruptível substância, não se poderia conciliar o poder público e o aparecimento egotista da vontade particular.

Mas, se a vontade geral é definida em relação à vontade particular através da sua exclusão, também o é mediante a sua recíproca assimilação, pelo que é significativo que a vontade geral apareça agora condicionada pelos “limites do poder soberano”, ou seja, pelas pessoas privadas que se erguem face à pessoa pública, avançando com preexistentes direitos naturais, e uma consistência de vida, de liberdade e de bens, naturalmente independentes do *Soberano*. Tão forte aparece a necessidade de garantia dos direitos da pessoa que se estaria tentado a desfazer as oscilações do pensamento de Rousseau no sentido do pensamento de Locke no interior da lei da maioria. Mas parece mais justo apresentar esta reafirmação da temática contratual no seio da vontade geral como a co-presença do garantismo lockiano e da hobbesiana unidade para a conservação dos contraentes. A formalização da vontade geral ou o facto de ela ser, para todos os efeitos, geral, impessoal, abstracta, referente unicamente ao corpo do povo, produz uma ulterioridade em relação à natureza, um recomeço capaz de subtrair a justiça ao papel de simples duplicação dos interesses naturais. Mas para tal a soberania deve conseguir

---

<sup>159</sup> *Contrat social*, I, 7, Du Souverain, *O. C.*, III, p. 363.

resolver no seu âmbito também a parte dos interesses particulares. Ora, não só os interesses se mostram relutantes a esta resolução, como a formação activa da vontade geral ressentem-se da dualidade de estrutura na qual se constitui. Todos quererão para todos, mas não é possível esquecer na actividade democrática legislativa a consistente determinação das vontades particulares. O destaque entre a particularidade e a lei não representa uma garantia suficiente de pureza se a lei se constitui somente na base da particularidade, e não constitui um interesse generalizável.

A oposição da vontade particular e da vontade geral reformula os termos da questão: “a vontade particular tende pela sua natureza para as preferências”<sup>160</sup>. Mas as consequências da dificuldade da vontade geral em operar sobre a particularidade, reflectem-se sobre a estrutura da vontade geral, acentuando o seu carácter de pura disposição para o bem, voz da consciência precedente a cada efeito e cada determinação, onde a particularidade pode finalmente ser removida. A vontade particular configura-se como a pura negação desta substância ética e uma energia indomável, indiferente aos conteúdos determinados do seu agir de tal forma que nenhuma estrutura consegue conter.

A resposta específica de Rousseau ao problema da mediação da unidade política e da liberdade individual, que se reflecte em todo o *Contrato Social*, pode ser expressa na forma de uma perfeita identidade, pelo que o que constitui a unidade — a vontade geral — funda e constitui, ao mesmo tempo, a liberdade. Se a unidade do corpo político e a liberdade individual são estruturalmente idênticas, adquire-se a síntese e a superação de Hobbes e Locke. A soberania absoluta de Hobbes é concebida, para lá do seu empírico acto de nascimento, como um acto originário e conceptível somente na democracia e na mediação da vontade geral de cada homem com a vontade geral do Estado. Na soberania, reportada inalienavelmente aos membros da comunidade, identificada com a liberdade e os direitos imprescritíveis da pessoa, reside o segredo da vida democrática do Estado.

O carácter originalmente individual e não social (poder-se-ia dizer a individual sociabilidade) da vontade geral, que aparecia sob a forma de um resultado singular, representa uma absoluta necessidade lógica da solução rousseauiana. Se a vontade geral tivesse uma formação e uma história, e não fosse profundamente radicada na estrutura antropológica de cada homem, não se podia justificar a sua assimilação à forma

---

<sup>160</sup> *Contrat social*, II, 1, Que la souveraineté est inaliénable, *O. C.*, III, p. 368.

constitutiva da liberdade e dar solução ao nó problemático da democracia como a mediação da unidade política e da liberdade individual.

O problema da consistência das partes e a absoluta e simples unidade da soberania, pode receber a sua peculiar resposta. O todo é indivisível e o sólido delinear da unidade é simultaneamente a constituição e a manutenção das partes, pela coincidência entre a totalidade, a unidade e as partes. A identidade da parte com o todo subtrai-se ao difícil nexo da participação, porque a vida, o ser e a unidade do corpo político estão concentradas no *moi* individual e comum de cada um. Os singulares que, como *Citoyens*, são definidos participantes na autoridade soberana, só o são pensados ao mesmo tempo como *Sujets*. A duplicidade, tendo a ver com termos heterogêneos, desencadeia um processo de participação; mas como se atém à pura constituição da vontade geral, o *Cidadão* não poderia participar na soberania senão enquanto tem em si inscritos “todos os caracteres da vontade geral”<sup>161</sup>, possuindo-os não na forma de intermitente iluminação, mas como um carácter perene ou formativo: a vontade pela qual se é livre.

À luz das antinomias que a geraram, a solução de Rousseau, não podendo limitar interiormente a unidade absoluta da soberania, é pensada na multiplicidade ou imanente articulação dos sujeitos na democracia como estando originalmente presente em todos os membros da comunidade, difundida segundo a categoria da quantidade na sua intacta estrutura qualitativa. Paralelamente, os direitos imprescritíveis da pessoa e, em primeiro lugar, a liberdade, mas não podendo ser retomados na forma de Locke porque são impenetráveis à política, são pensados como co-originários ao Estado e homogêneos à vida civil.

Todas as qualidades e faculdades humanas coincidem com a vontade geral, mas a sua estrutura positiva é a liberdade que é a faculdade de reconhecimento da ordem democrática. A resposta de Rousseau ao problema teórico da democracia, ou da coesão social e da liberdade, configura-se como uma solução ética e espiritualista. A solução não é dada na sua “ôntica” nudez metafísica, mas no carácter “ontológico” da vontade geral como a autonomia do querer, e o cidadão configura-se como aquele que dá a si próprio leis, tendo por limite a liberdade dos outros, na prossecução do “bem comum”: a obediência à lei é a obrigação a que cada cidadão se auto-vincula enquanto membro da

---

<sup>161</sup> *Contrat social*, IV, 2, Des suffrages, O. C., III, p. 441.

assembleia soberana. Esta concepção é a mais alta justificação do princípio democrático de autonomia no Estado de Direito (*Rule of Law*).

A coincidência da vontade geral e da liberdade funda, pelo conceito de autonomia, a soberania democrática e a democracia deixa de ser um regime político entre outros para ser o único regime político legítimo conforme à essência da natureza humana, podendo variar tão somente a forma de “administração” ou de “governo”. O estatuto da ciência política muda radicalmente porque não há senão um único regime político legítimo, que é a democracia, que repousa no princípio da soberania popular, e todos os desvios desta forma única de soberania representam modos de regime autocrático ou de “despotismo”. A distinção entre a soberania e o governo, que Rousseau tão fortemente contribuiu para transmitir à consciência moderna, representa, no plano estrutural, uma tentativa notável de mediação entre a vontade geral e a vontade particular, reconstituindo o *objecto* da ciência política.

A manifestação da “vontade geral” no “corpo político” é representada na deliberação sobre as leis, que implica, como pré-requisito, não só uma adequada “informação” sobre o seu conteúdo, mas também o confronto de opiniões através do qual se chega à votação. Se Rousseau não reconhece à assembleia soberana a faculdade de propor as leis, que é tarefa do “governo”, atribui-lhe plenamente o direito de exprimir o seu parecer sobre aquelas que lhe são apresentadas. Esta é a competência do “corpo soberano” e realiza-se no âmbito do “direito de opinar”<sup>162</sup> que é inseparável do exercício da soberania.

Numa importante nota da sétima das *Lettres de la Montagne*, Rousseau distingue os três actos de “votar”, “deliberar” e “opinar” e, depois de revelar que são “três coisas muito diferentes”, especifica que “*Délibérer* c’est peser le pour et le contre; *Opiner* c’est dire son avis et le motiver; *Voter* c’est son suffrage, quand il ne reste plus qu’à recueillir les voix. On met d’abord la matière en délibération. Au premier tour on opine; on vote au dernier”<sup>163</sup>. De terminologia e conceitos distintos, os três actos representam os momentos e atributos constitutivos essenciais ao exercício da soberania e a votação só pode ser a fase conclusiva, precedida das outras e a elas estreitamente ligadas, pois, de outra forma, a assembleia soberana limita-se passivamente a pronunciar-se acerca de

---

<sup>162</sup> *Lettres écrites de la Montagne*, Septième Lettre, O. C., III, p. 830.

<sup>163</sup> *Lettres écrites de la Montagne*, Septième Lettre, O. C., III, p. 833, nota.

propostas em relação às quais não se pode deliberar senão por um puro e simples plebiscito, que é o exacto oposto da “deliberação” democrática<sup>164</sup>.

Através destas operações manifesta-se a “razão pública” que não pode ser senão fruto do confronto de “opiniões” que se realizam no âmbito do “corpo soberano” e constituem o produto de uma pesquisa comum em que cada um deve empenhar-se na interrogação acerca do “interesse geral”. A “vontade pública extrai a sua autoridade da razão que a ditou”<sup>165</sup> enquanto expressão do esforço intencionado de indivíduos para a determinação das condições da justiça pronunciando-se activamente sobre as leis que lhes são apresentadas. Por outro lado, mais ninguém poderá substituir-se nesta tarefa aos cidadãos reunidos em “corpo” porque tal significaria que o “povo” não é, em sentido exacto, o “autor” das suas próprias leis, tal como deve ser, ou seja, já não é “livre”. Se o seu direito à liberdade, que é fundamentalmente o exercício da racionalidade pública, pode ser elevado a princípio da ordem política democrática é porque se afigura que os indivíduos que a compõem são capazes de autodeterminação através do recurso à razão que, mesmo sendo difícil, descobre as modalidades de realização da justiça. Rousseau esforça-se por mostrar a possibilidade da “justiça” e da “liberdade”, que não é, como para Locke, a reivindicação de um espaço “privado” intangível da autoridade política, mas a participação na autoridade democrática do corpo político que se manifesta na discussão pública sobre as leis.

É emblemático que exactamente na privação do direito de deliberar segundo as modalidades definidas e, em particular, através de uma adequada discussão sobre as leis, Rousseau veja um caso típico de violação dos direitos de soberania e, portanto, da liberdade. Nas *Lettres de la Montagne*, criticando a *práxis* política vulgar em Genebra após o *Édito de Mediação* de 1738, estigmatiza o facto de que já nos Conselhos Gerais, ou seja, na assembleia que deveria ser soberana, “não se pode propor nada nestas assembleias, não se pode discutir nada, não se pode deliberar sobre nada”<sup>166</sup>; o Pequeno Conselho, formalmente simples executor das decisões do Conselho Geral, tornou-se, usurpando-lhe as competências, o “*maître*”; e Rousseau considera, entre as violações mais graves das suas competências, a interdição do “direito de opinar” ao Conselho

---

<sup>164</sup> *Contrat social*, O. C., III, pp. 439-440.

<sup>165</sup> *Discours sur l'Économie Politique*, O. C., III, p. 249.

<sup>166</sup> *Lettres écrites de la Montagne*, Septième Lettre, O. C., III, p. 830.

Geral que representa a Assembleia legislativa. A esta *práxis* opõe a das “assembleias” de Atenas, de Roma republicana, do Grande Conselho veneziano, do Parlamento inglês, em que “cada membro tem o direito de falar”<sup>167</sup>. Certamente, como é revelado nas *Considerações sobre o Governo de Polónia* tratando das assembleias regulares ordinárias e extraordinárias, as “discussões inúteis” são evidentemente nefastas, mas não retiram, e aliás num certo sentido confirmam, o valor da discussão pública bem intencionada: “é um grande mal as longas discussões que fazem perder um tempo tão precioso, mas é um bem maior que um bom cidadão não ouse falar senão quando tem coisas úteis a dizer”<sup>168</sup>.

Se no capítulo III do livro II do *Contrato Social*, Rousseau afirma que, no momento da deliberação, os cidadãos não deviam ter “nenhuma comunicação entre eles”, o contexto não concerne o papel e o valor da discussão pública, mas os perigos ligados à interferência negativa das “sociedades particulares” no processo deliberativo e na recta manifestação da “vontade geral”<sup>169</sup>. Também no capítulo I do livro IV, volta a fazer referência ao problema, mas aqui é claro que a forma aparentemente negativa como é apresentada a discussão em sede deliberativa não é relacionada à sua função em si e por si, mas visa a sua forma degenerada que se verifica quando o verdadeiro objectivo de quantos intervêm na assembleia não é o de atingir o interesse comum, mas a tutela de privilégios, individuais ou de grupos, e que caracteriza as assembleias legislativas das sociedades políticas em fase de decadência de que, aliás, é uma manifestação peculiar.

---

<sup>167</sup> *Lettres écrites de la Montagne*, Septième Lettre, O. C., III, pp. 831-832: «On se plaint de l'impolice qui règne dans le Parlement de l'Angleterre; et toutefois dans ce corps composé de plus de sept cents membres, où se traitent de si grandes affaires, où tant d'intérêts se croisent, où tant de cabales se forment, où tant de têtes s'échauffent, où chaque membre a le droit de parler, tout se fait, tout s'expédie, cette grande Monarchie va son train [...]». Nas *Lettres écrites de la Montagne*, o Parlamento de Inglaterra tem o valor paradigmático de uma instituição de uma das nações mais livres do mundo devido à liberdade de opinião que Rousseau considera fundamental para a «deliberação pública» sobre o «bem comum». R.DERATHÉ afirma: “Dans la Lettre VII, traitant du souverain, Rousseau compare le Parlement d'Angleterre au Conseil général de Genève. Dans la Lettre IX, où il aborde la question du gouvernement, Rousseau fait un parallèle entre le Roi d'Angleterre et le Petit Conseil de Genève. Il convient de souligner que la comparaison est tout en faveur de la constitution anglaise. Il y a donc eu entre la rédaction du *Contrat social* et celle des *Lettres écrites de la Montagne*, une évolution très nette dans la pensée de Rousseau» (*Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Vrin, 1970, p. 22, nota). Mas não é necessário supor uma evolução do pensamento de Rousseau do *Contrato Social* às *Lettres écrites de la Montagne* porque já no *Contrato Social* o Parlamento de Inglaterra é apresentado como o paradigma da “instituição do governo” que é um dos pontos mais delicados do pensamento político de Rousseau: «Ce changement de relation n'est point une subtilité de spéculation sans exemple dans la pratique: Il a lieu tous les jours dans le Parlement d'Angleterre», etc. (*Contrat social*, III, 18, De l'institution du gouvernement, O. C., III, p. 434).

<sup>168</sup> *Considérations sur le gouvernement de la Pologne*, O. C., III, p. 983.

<sup>169</sup> *Contrat social*, II, 3, O. C., III, pp. 371-372.



Enquanto conceito normativo da democracia, a “vontade geral” indica abstracta e formalmente a vontade racional tendente, por definição, à “conservação” e ao “bem-estar” do “corpo político”, constituindo “a primeira regra”<sup>170</sup> da justiça que deve ser constantemente mantida na procura árdua e complexa pelos membros da assembleia soberana das condições que podem permitir a realização da justiça no contexto da sociedade política democrática. Na actividade legislativa exprime-se a *racionalidade pública*, fruto de um esforço comum, colhido em toda a sua complexidade no âmbito da assembleia soberana, que constitui a *ratio essendi* da liberdade, sendo a sua manifestação emblemática representada pela lei.

A “República” não se apresenta como um simples método ou expediente técnico, mas como o regime que realiza as condições mais idóneas para a formação do indivíduo em direcção a uma conduta racional, virada para a superação do egoísmo e das paixões. Segundo John Chapman, representa a expressão política do “princípio do debate entendido como a forma de transcender os impulsos individuais”, que no âmbito da filosofia política moderna encontra em Rousseau a sua mais articulada fundamentação e constitui a base da teoria da “democracia deliberante”<sup>171</sup>.

A teoria da “vontade geral”, articulando o princípio da soberania popular com o conceito de autonomia individual, é a contribuição mais notável de Rousseau para a fundação da democracia moderna: “Rousseau foi simultaneamente um daqueles que, pela sua teoria da soberania da vontade geral, mais merecem ser tidos em conta como tendo contribuído para fundar a modernidade política”<sup>172</sup>.

A democracia é uma ideia da razão com um valor normativo universal e Rousseau imprime à dinâmica democrática uma fundação peculiar que cristaliza toda a problemática republicana da democracia. Expressa na terminologia do *credo* liberal elaborada por Isaiah Berlin, a fundação que Rousseau deu à teoria democrática implica a “liberdade positiva” ou a democracia de participação para salvaguardar a própria “liberdade negativa” e preservar no âmbito democrático os direitos individuais contra a

---

<sup>170</sup> *Discours sur l'Économie Politique*, O. C., III, p. 250.

<sup>171</sup> CHAPMAN, John W., *Rousseau – Totalitarian or Liberal?*, New York, Columbia University Press, 1956, p. 56.

<sup>172</sup> RENAUT, Alain e MESURE, Sylvie, *Alter Ego, Les paradoxes de l'identité démocratique*. Paris, Flammarion, 1999, p. 163.

ameaça do “despotismo”, mesmo daquele que a partir de Benjamin Constant é designado como o “despotismo da maioria”.

Arendt sublinha que mesmo na Revolução Americana, a “*constitutio libertatis*” não se realizou apenas com liberdades negativas, “que não pretendem oferecer uma participação no governo, mas uma salvaguarda contra o governo”<sup>173</sup>. Arendt afirma que não se deve “confundir os direitos civis e a liberdade política, ou identificar esses preliminares do governo civilizado com a própria substância de uma república livre. Porque, falando em geral, a liberdade política significa o direito de ser co-participante no governo, ou nada significa”<sup>174</sup>. O decisionismo e o empirismo proclamam o “irracionalismo dos fins”. Ora, “estas duas linhas coincidem na convicção de que as controvérsias morais não podem, em última análise, ser decididas por argumentos racionais, porque são irracionais os valores que nos servem de premissas nas deduções das propostas morais”<sup>175</sup>. Os individualistas liberais com a sua concepção de “liberdade negativa” consideram incomensuráveis as concepções do bem partilhadas por cada um, logo insusceptíveis de uma abordagem racional inter-subjectiva. Paul Ricœur, por seu turno, considera que o debate sobre os fins do bom governo «faz parte integrante da mediação política através da qual aspiramos a uma vida realizada, à ‘vida boa’»<sup>176</sup>. Paul Ricœur, a propósito do debate político e o mesmo se aplica ao debate ético público, afirma que “o pluralismo de opiniões [...] manifesta o carácter não susceptível de decisão à maneira científica ou dogmática do bem público. Não há circunstância alguma em que este possa ser percebido e determinado de modo tão absoluto que a discussão se possa dar por encerrada. A discussão política é sem conclusão, ainda que não seja sem decisão”<sup>177</sup>. O debate público em democracia é indispensável para preservar a autonomia e a dignidade das pessoas humanas, independentemente das suas vantagens sociais e políticas, e é diferente da simples “composição” utilitarista de interesses ou do *modus vivendi* de uma mera coexistência pacífica de diferentes crenças e opiniões. A posição de Rawls nos anos 80, antes do *Political Liberalism* (1993), é a de que “perante o facto do

---

<sup>173</sup> ARENDT, Hannah, *Essai sur la Révolution*, trad. de Michel CHRESTIEN. Paris, Gallimard, nrf essais, 1967, p. 204.

<sup>174</sup> ARENDT, Hannah, *ob. cit.*, p. 322.

<sup>175</sup> FERRY, Jean-Marc, *Habermas. L'éthique de la communication*, Paris, P. U. F., 1987, p. 378.

<sup>176</sup> RICŒUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p. 301.

<sup>177</sup> RICŒUR, Paul, *ob. cit.*, p. 300.

pluralismo, a perspectiva liberal remove da agenda política os temas mais controversos”<sup>178</sup>. A autonomia da pessoa e a liberdade democrática exige como condição de possibilidade a participação na formação de consensos como requisito de um *ethos* comum, diferente de uma vulgar composição *atomística* de interesses sobre o “bem comum”<sup>179</sup>. Rawls, em *A Theory of Justice*, admite que quando na “posição original” e sob o “véu da ignorância”, as partes decidem sobre os princípios de Justiça, é necessário apelar, para que a escolha tenha objecto, ao que denomina uma “teoria estrita do bem” (“thin theory of the good”) <sup>180</sup>.

A posição de Rawls permite a compreensão de um dos aspectos mais complexos do pensamento político de Rousseau — a “unanimidade” requerida para o contrato social que instaura a “lei da pluralidade dos sufrágios” como uma consequência do contrato mesmo<sup>181</sup> — e a filiação do próprio pensamento de Rawls no conceito de “vontade geral” através de Kant. Depois de afirmar que “a teoria da justiça como equidade é um exemplo do que denomino uma teoria do contrato”<sup>182</sup>, Rawls declara que “a *posição original* é caracterizada de modo que a unanimidade seja possível; as reflexões de não importa qual indivíduo são típicas das de todos. O mesmo se passa para os juízos bem tomados dos cidadãos de uma sociedade bem ordenada, na qual se exercem os princípios da justiça. As diferentes teorias morais têm a sua origem nas diferentes interpretações deste ponto de vista, do que denominei a situação original. Neste sentido, a ideia de unanimidade entre pessoas racionais é implícita ao longo de toda a tradição da filosofia moral. O que diferencia a teoria da justiça como equidade, é o modo como ela caracteriza a situação original, o contexto em que aparece a unanimidade. Como se pode fazer uma interpretação kantiana da posição original, esta concepção da justiça tem efectivamente

---

<sup>178</sup> RAWLS, John, *The Idea of an Overlapping Consensus*, Oxford Journal of Legal Studies, vol. 7, 1987, p. 17.

<sup>179</sup> RICŒUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, p. 266.

<sup>180</sup> RAWLS, John, *Théorie de la justice*, trad. de Catherine AUDARD. Paris, Éditions du Seuil, 1987, § 60, p. 439: «nous avons donc besoin de la théorie étroite du bien pour expliquer la préférence rationnelle pour les biens premiers et pour expliciter la notion de rationalité à la base du choix des principes dans la position originelle».

<sup>181</sup> *Contrat social*, I, 5, O. C., III, p. 359: «La loi de la pluralité des suffrages est elle-même un établissement de convention, et suppose au moins une fois l’unanimité. En effet, s’il n’y avait point de convention antérieure, où serait l’obligation pour le petit nombre de se soumettre au choix du grand?». Cf. *Contrat social*, IV, 2, O. C., III, p. 440: «Hors ce contrat primitif, la voix du plus grand nombre oblige toujours tous les autres; c’est une suite du contrat même».

<sup>182</sup> RAWLS, John, *Théorie de la justice*, p. 42.

afinidades com o idealismo. Kant procurava dar um fundamento filosófico ao conceito rousseauista de vontade geral”<sup>183</sup>. A teoria da justiça pressupõe, com efeito, “princípios aceitáveis por todos os parceiros” e é característico das doutrinas do contrato que insistam sobre “a natureza pública dos princípios políticos”<sup>184</sup>.

A unanimidade do contrato social é uma *máxima deontológica* necessária para a formação de consensos sobre o fundamento *normativo* das sociedades políticas: “Coloquei por fundamento do corpo político a convenção dos seus membros. A sociedade política é fundada sobre um contrato entre os seus membros tácito ou formal, não importa; ele existe sempre virtualmente”<sup>185</sup>. “É por isso que não dou na minha obra senão *um método* para a formação das sociedades políticas”<sup>186</sup>. O contrato social é *o método* de fundação da democracia que tem a sua precipitação normativa num ordenamento jurídico legislativo assente na soberania da vontade geral.

A regra da maioria dá a forma do funcionamento possível do Estado democrático; não, porém, o seu conceito, pois essa regra trata do *processo de decisão* e não do *princípio da decisão*, ou seja, é a condição *necessária*, mas não *suficiente* para a existência do regime democrático. É imprescindível, mas isoladamente não conduz, por sua mera utilização, a uma forma democrática do exercício do poder em sociedade. Como técnica, é o meio, o instrumento utilizado para a tomada democrática de decisões. Tendo a democracia como condição de possibilidade os princípios da liberdade e da igualdade, não pode o meio que a implementa antagonizar com os fundamentos que a viabilizam. Daí a determinação de *intangibilidade* desses princípios, e dos direitos fundamentais, para a perpetuidade da ideia mesma da democracia. Em conclusão, a regra da maioria é uma prática de legitimação eventual, finita no espaço e no tempo, cujas decisões são, portanto, sujeitas a contínua revisão, pelo que não pode a decisão obtida por uma maioria conjuntural suprimir o direito das futuras maiorias de decidir diferentemente, e tolher a liberdade das gerações posteriores e a igualdade formal da maioria de hoje e a de amanhã.

---

<sup>183</sup> RAWLS, John, *ob. cit.*, pp. 292-293.

<sup>184</sup> RAWLS, John, *ob. cit.*, p. 43.

<sup>185</sup> *Lettres écrites de la Montagne*, Sixième lettre, *O. C.*, III, p. 806 e p. 1661 [.

<sup>186</sup> *Du Contrat social ou Essai sur la forme de République*, I, 5, *O. C.*, III, p. 297 [itálico nosso].

É pois um monumental erro de exegese, filosófica e histórica, confundir a teoria da “vontade geral” com a “tirania da maioria”, como na senda de Benjamin Constant, cometeram uma plêiade de filósofos políticos liberais, modernos e contemporâneos<sup>187</sup>. Rousseau não confundiu a *regra da maioria* com o *processo consensual* de formação da lei em sede deliberativa e a legitimidade ético-normativa dos conteúdos da lei sempre se sobrepôs ao carácter factual da sua empírica tomada de decisão e execução. É a velha confusão da política realista e a ética normativa do cidadão, o plano do *ser* e do *dever ser* que, em política se confundem mais do que em outra área científica, a mescla dos “factos” com o “direito” ou a “*facticidade*” e a “*validade*”, a simbiose da história política e da filosofia política, que está na origem deste preconceito sobre o pensamento de Rousseau e que, actualmente é tão debatido, porque se situa no âmbito da própria democracia<sup>188</sup>.

---

<sup>187</sup> CONSTANT, Benjamin, *Écrits Politiques, De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes* (1819), textos escolhidos, apresentados e anotados por Marcel GAUCHET. Paris, Gallimard, folio essais, 1997, p. 604: «J'examinerai peut-être une fois le système du plus illustre de ces philosophes, de Jean-Jacques Rousseau, et je montrerai qu'en transportant de nos temps modernes une étendu de pouvoir social, de souveraineté qui appartient à d'autres siècles, ce génie sublime qu'animait l'amour le plus pure de la liberté a fourni néanmoins de funestes prétextes à plus d'un genre de tyrannie».

<sup>188</sup> HABERMAS, Jürgen, *Droit et Démocratie. Entre faits et normes*, tradução de Rainer ROCHLITZ e Christian BOUCHINDHOMME (*Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des Demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1992). Paris, Gallimard, nrf essais, 1997.

## CAPÍTULO V

### O CONCEITO DE “GOVERNO” E A TEORIA DAS FORMAS DE GOVERNO

A ideia segundo a qual a garantia da liberdade é o fim principal da ordem política é um *Leitmotiv* do *Contrato Social*. Os objectivos contra os quais a argumentação é dirigida são inequivocamente caracterizados: um é representado pela teoria paternalista do fundamento da sociedade política — crítica que depois será definida de maneira mais circunscrita no *Discurso sobre a Economia Política* —, e o outro é dirigido contra a tese contratual de matriz pufendorfiana, segundo a qual é legítima a alienação da liberdade pelo pacto social.

As teses naturalista e contratual são atacadas porque, partindo de pressupostos diferentes, esquecem a “máxima fundamental do direito político”, que reivindica que “os povos arranjaram chefes para que defendessem a sua liberdade e não para que os escravizassem”<sup>1</sup>. A tutela da “vida”, da “liberdade” e dos “bens” é o motivo essencial da associação política e representam “os elementos constitutivos” do homem como tal<sup>2</sup>.

Rousseau recorda Locke, juntamente com Algernon Sidney, no contexto da crítica às teorias paternalistas<sup>3</sup>. Mas a argumentação torna-se mais densa quando se trata de criticar a tese da “fundação voluntária da tirania”, atribuída a Pufendorf<sup>4</sup>, segundo a qual “tal como se transfere a sua propriedade a outro por convenções e contratos, pode

---

<sup>1</sup> *Discours sur l'inégalité*, O. C., III, p. 180.

<sup>2</sup> *Discours sur l'inégalité*, O. C., III, pp. 180-181.

<sup>3</sup> *Discours sur l'inégalité*, O. C., III, p. 182. O objecto da crítica de Rousseau é o *Patriarcha or the natural power of Kings* (1680) de Robert FILMER, mas também BOSSUET (*Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte*, 1709) e RAMSAY (*Essai philosophique sur le gouvernement civil*, 1719). Filmer tinha sido refutado por Locke no *Premier traité du gouvernement civil* (1689) e por Sidney (*Discours sur le gouvernement*, 1698). Cf. *Lettres écrites de la Montagne*, Sixième Lettre, O. C., III, p.812: «L'infortuné Sidney pensait comme moi, mais il agissait; c'est pour son fait et pour son Livre qu'il eut l'honneur de verser son sang».

<sup>4</sup> Cf. *Discours sur l'inégalité*, O. C., III, p. 182. Pufendorf tinha escrito: «La servitude vient originairement d'un consentement volontaire et non pas du droit de la Guerre; quoique la Guerre ait donné occasion d'augmenter extrêmement le nombre des Serviteurs ou des Esclaves, et d'en rendre la condition plus malheureuse, en un mot un véritable *Esclavage*. [...] Ainsi la Servitude a été d'abord établie par un libre consentement des Parties, et par un contrat de faire, afin que l'on nous donne» (S. PUFENDORF, *Le droit de la nature et des gens ou Système général des Principes les plus importants de la morale, de la jurisprudence, et de la politique*, trad. do latim por J. BARBEYRAC, Basle, E. Thorneisein, 1750, t. I, p.251). Rousseau toma posição no *Contrato Social* contra a teoria paternalista, contra a tese de que o direito seja fundado na força, contra a ideia da fundação voluntária da “escravatura” defendida pela hipótese contratual (Grotius, Pufendorf, Burlamaqui) da legitimidade da alienação da liberdade pelo “pacto de submissão” (*pactum subiectionis*) que funda a sociedade política.

renunciar-se à sua liberdade a favor de alguém”<sup>5</sup>. A resposta de Rousseau a Pufendorf é decidida: “eis um pernicioso raciocínio; pois, em primeiro lugar, o bem que alieno torna-se uma coisa absolutamente estranha, e cujo abuso me é indiferente; mas importa-me muito que não se abuse da minha liberdade: ademais não sendo o direito de propriedade senão de convenção e instituição humana, todo o homem pode dispor à sua vontade do que possui; mas não se passa o mesmo dos dons essenciais da natureza, tais como a vida e a liberdade, que cada um pode fruir e é duvidoso que cada um tenha o direito de renunciar: eliminando uma degrada-se o seu ser; eliminando a outra aniquila-se o próprio ser; e como nenhum bem temporal pode compensar uma e outra, renunciar-lhes seja a que preço for seria ofender simultaneamente a natureza e a razão”<sup>6</sup>. De notar a tangibilidade do raciocínio no contexto de uma argumentação inspirada em Locke, mas o distanciamento relativamente ao direito de propriedade, que ao invés de ser considerado natural, é apresentado como instituído por pactos e convenções, ao contrário da liberdade que é um direito inalienável e constitui “a mais nobre das faculdades do homem”<sup>7</sup>.

O carácter central deste direito no *Discurso sobre a Economia Política*<sup>8</sup> é indiscutível. Mas é no *Contrato Social* que o argumento é definido de forma exaustiva, e Rousseau fornece a definição de liberdade política. Esta é a faculdade de obedecer e aceitar somente as leis que nós próprios, enquanto “cidadãos”, nos damos: a liberdade é “a obrigação perante a lei que se prescreve”<sup>9</sup>. A conclusão é que o exercício do poder legislativo ou da soberania pelo povo é essencial à garantia do direito em questão: “o povo submetido às leis deve ser o seu autor”<sup>10</sup>. Esta é a única forma de resolver o problema da legitimidade da autoridade política, que no *Contrato* aparece como a premissa vinculativa da reflexão de Rousseau, depois de proceder à crítica das teorias tradicionais relativamente aos fundamentos da associação política.

“A essência do corpo político — segundo Rousseau — reside no acordo entre a obediência e a liberdade”<sup>11</sup>, mas tal acordo não pode realizar-se se as regras às quais se submetem os membros do “corpo político” não advierem senão da sua própria vontade,

---

<sup>5</sup> *Discours sur l'inégalité*, O. C., III, p. 182.

<sup>6</sup> *Discours sur l'inégalité*, O. C., III, pp. 183-184.

<sup>7</sup> *Discours sur l'inégalité*, O. C., III, p. 183.

<sup>8</sup> *Discours sur l'Économie Politique*, O. C., III, pp. 248, 256, 259.

<sup>9</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 365.

<sup>10</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 380.

<sup>11</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 427.

ou seja, da vontade nascida do corpo de cidadãos que o contrato cria e que as instituições da sociedade política aperfeiçoam, para determinar e formular em comum as regras da justiça e pronunciar-se através do uso da razão sobre aquilo que cada um “pode exigir do seu semelhante e sobre o que o seu semelhante pode exigir dele”<sup>12</sup>.

Rousseau não aceita o que os “jurisconsultos” e os “políticos” dos séculos XVII e XVIII tinham em certo sentido como óbvio, ou seja, a alienação, total ou parcial, da soberania fundada *ab origine* no indivíduo como capacidade de se prover a si próprio tendo em vista a sua conservação através do uso das suas faculdades naturais, nas mãos de um só homem (monarquia) ou de um grupo restrito de homens (aristocracia) como a condição necessária da constituição do “corpo político”. Tanto Hobbes como Pufendorf, para dar os exemplos mais significativos, reconheciam a possibilidade da “democracia” como a forma de regime na qual a alienação ocorre a favor da assembleia constituída pela maioria ou pela totalidade dos cidadãos, mas por causa dos problemas levantados pelo regime democrático, pronunciavam-se abertamente pela superioridade de outros tipos de regime e, em particular, do monárquico. Portanto, encarando sob este aspecto as teorias modernas em questão e, principalmente porque estes autores se pronunciaram sobre a superioridade das outras formas de regime sobre a democracia, que comportavam a alienação da soberania, ou da autoridade legislativa e, portanto, da liberdade, Rousseau crê poder acusá-los de serem autores de “sophismes”<sup>13</sup> e de teorizarem o “despotismo”.

Rousseau, depois de fixar à partida a soberania democrática como a única forma legítima do exercício do poder, indica as condições em que o exercício da soberania pode resultar adequado aos seus fins e compatível com a actuação da justiça. Este é um aspecto fundamental do seu pensamento político, que se encontra particularmente exposto no *Contrato*, e permite passar à análise da natureza e do papel do governo.

A assembleia soberana não pode pronunciar-se senão sobre questões de ordem geral que dizem respeito a problemas de interesse comum e concernem o “corpo político” na sua totalidade. A “vontade geral”, da qual a soberania constitui o concreto exercício, “para ser verdadeiramente tal, deve ser geral tanto no objecto como na sua essência, deve partir de todos para se aplicar a todos, e perde a sua rectidão natural

---

<sup>12</sup> *Du Contrat social ou Essai sur la forme de la République*, O. C., III, p. 286.

<sup>13</sup> *Discours sur l'inégalité*, O. C., III, p. 181. *Discours sur l'Économie Politique*, O. C., III, p. 248.



quando tende a um objecto particular e determinado”<sup>14</sup>. De facto, “assim que se trata de um facto ou de um direito particular, sobre um ponto que não foi regulamentado por uma convenção geral anterior, o caso torna-se contencioso: tem-se um processo onde se encontram de um lado os privados que são parte interessada e do outro a colectividade”, mas neste caso torna-se impossível individualizar tanto “a lei a seguir”, quanto o “juiz qualificado a decidir”. Em tais condições, é ilusório pretender “apelar-se a uma expressa decisão da vontade geral, que só pode ser a conclusão de uma das partes, e que, portanto, é para a outra unicamente uma vontade exterior e particular e está sujeita à injustiça e ao erro”<sup>15</sup>. A conclusão é a de que “como uma vontade particular não pode representar a vontade geral, por sua vez, a vontade geral muda de natureza quando tende a um objecto particular e não pode, enquanto vontade geral, pronunciar-se nem sobre um homem nem sobre um facto”<sup>16</sup>.

Quando trata da lei, Rousseau depois de ter repetido que não pode haver “vontade geral sobre um objecto particular”, escreve: “Mas quando todo o povo delibera sobre todo o povo só se considera a si próprio, e então estabelece-se uma relação, é entre o objecto inteiro visto sob um certo ponto de vista e o objecto inteiro visto de outro ponto de vista, sem nenhuma divisão do todo”. Dizer que o objecto das leis é sempre geral significa afirmar que a lei deve considerar “os súbditos como corpo colectivo e as acções como abstractas, nunca o homem como indivíduo ou uma acção particular”<sup>17</sup>. Emanando da totalidade dos membros da sociedade considerados como “cidadãos”, ou membros do corpo soberano, concernindo matérias de interesse comum, a lei reúne simultaneamente a universalidade da “vontade” e do seu “objecto”<sup>18</sup>. Exactamente nesta universalidade está a garantia, ou uma das garantias, contra qualquer arbítrio subjectivo. A fim de evitar o perigo que a generalidade da sua vontade seja inquinada por particularidades e afastada dos seus fins específicos, o soberano deve eximir-se da execução das leis, que consiste na tradução em casos particulares dos ditames gerais contidos nas leis civis: “Se fosse possível que o soberano, considerado como tal, exercesse o poder executivo, o direito e

---

<sup>14</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 373.

<sup>15</sup> *Contrat social*, O. C., III, pp. 373-374.

<sup>16</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 373.

<sup>17</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 379.

<sup>18</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 379.

o facto seriam de tal forma confundidos que não se saberia mais o que é a lei e o que não é”<sup>19</sup>.

Então, é necessário caracterizar quem possa executar os actos particulares essenciais para tornar operantes as decisões da assembleia soberana e é indispensável estabelecer através de que meios tal pode acontecer. É aqui que nasce a necessidade do “governo”, considerado como o “corpo”, no interior do “corpo político”, no qual é delegada a tarefa de executar as leis e de as traduzir da abstracção formal à operatividade concreta.

Rousseau recorre à comparação do “corpo político” com o organismo humano. Tanto num como noutro caso existe uma “vontade” e uma “força” e cada operação “é produzida pelo concurso de duas causas, uma moral, a vontade que determina o acto, e a outra física, o poder que a executa”<sup>20</sup>. Enquanto o “poder legislativo” representa a primeira, o poder “executivo” encarna a segunda, que é subordinada, mas essencial ao funcionamento do “corpo” artificial criado através do pacto social.

O papel do governo é o de fazer com que a “força pública” possa dispor de “um agente próprio que a reuna e a ponha em prática segundo as directrizes da vontade geral” e que “sirva à comunicação do Estado e do soberano” ou, segundo a terminologia do capítulo VI do livro I para explicar as partes constitutivas da sociedade política, entre os “súbditos”, que no seu conjunto constituem o “*povo*”, e a assembleia legislativa, “o soberano”<sup>21</sup>. Nas *Cartas da Montanha*, Rousseau sintetiza de forma canónica o foi dito até aqui: “A lei não pode pela sua natureza ocupar-se de um objecto particular e individual; mas a aplicação da lei recai sobre os objectos particulares e individuais. O poder legislativo, que é o soberano, tem portanto necessidade de um outro poder que execute e traduza a lei em actos particulares. Este segundo poder deve ser constituído de forma a executar sempre a lei e somente a lei”. Aqui intervém a instituição do “governo” como “um corpo intermediário estabelecido entre os súbditos e o soberano para a sua mútua correspondência, encarregado da execução das leis e da manutenção da liberdade tanto civil como política”<sup>22</sup>.

---

<sup>19</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 432.

<sup>20</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 395.

<sup>21</sup> *Contrat social*, O. C., III, pp. 361-362.

<sup>22</sup> *Lettres écrites de la Montagne*, O. C., III, p. 808.

Insistindo na metáfora orgânica, Rousseau exemplifica o todo explicando que o governo deve fazer “na pessoa pública aquilo que faz no homem a união da alma e do corpo”<sup>23</sup>. O paralelo, neste caso, chama imediatamente a atenção para aquele configurado no *Manuscrito de Genebra* onde, vindo a tratar da relação entre a “vontade geral” e a “força pública”, Rousseau tinha já colocado em evidência toda a intrínseca problemática desta relação que era apresentada como o verdadeiro “abismo da política”, tal como “a acção da alma sobre o corpo é o abismo da filosofia”, de tal forma que não deve surpreender que em relação a este problema, autêntico *punctum dolens* de toda a reflexão política, “todos os legisladores se perderam”<sup>24</sup>. A dificuldade está na diferença essencial que perpassa entre a *natureza* e o *artifício* e nos limites que apresenta em relação à primeira: “Se querer e fazer são a mesma coisa para todo o ser livre, e se a vontade de um tal ser mede exactamente a quantidade das suas forças que emprega na sua realização, é evidente que, em tudo quanto não excede o poder público, o Estado executaria sempre fielmente tudo o que quer o soberano e como o quer, se a vontade fosse um acto tão simples, e a acção um efeito tão imediato desta mesma vontade no corpo civil como no corpo humano”<sup>25</sup>. Mas, exactamente porque nos encontramos perante uma criação “artificial”, as ligações e os nexos entre as partes constitutivas do “corpo político” não ocorrem com o mesmo automatismo, rapidez e espontaneidade que existem nos corpos naturais. A “arte levada à perfeição” — segundo tinha escrito Rousseau no final do capítulo do *Manuscrito* sobre a “sociedade geral do género humano” — constitui o meio de que o homem pode dispor para a “reparação dos males que a arte nos seus primórdios trouxe à natureza”<sup>26</sup>, daqueles males que a sociedade política injusta descrita no segundo *Discurso* representa uma manifestação emblemática, mas a “perfeição” da “arte” não é fácil de realizar: “As obras dos homens são sempre menos perfeitas do que as da natureza, nunca chegam ao fim tão directamente”<sup>27</sup>. É significativo que o paralelo orgânico entre o “corpo político” e o “corpo humano” seja abandonado por um que, para explicar o funcionamento do primeiro, utiliza a mecânica, uma ciência onde se evidencia o momento *artificial* das operações humanas e a distância

---

<sup>23</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 396.

<sup>24</sup> *Du Contrat social ou Essai sur la forme de la République*, O. C., III, p. 296.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> *Du Contrat social ou Essai sur la forme de la République*, O. C., III, p. 288.

<sup>27</sup> *Du Contrat social ou Essai sur la forme de la République*, O. C., III, p. 296.

entre a “natureza” e a “arte”: “Em política, nem mais nem menos do que em mecânica, não se pode evitar um enfraquecimento ou um abrandamento da acção, com perda de força ou de tempo. Raramente — continua Rousseau — a vontade geral é a vontade de todos, e a força pública é sempre inferior à soma das forças particulares; de forma que no Estado tem-se um fenómeno equivalente ao atrito das máquinas, qualquer coisa que é necessário saber reduzir à menor quantidade possível e que é calculada e deduzida anteriormente da força total, para proporcionar exactamente a força que se emprega ao efeito que se quer obter”<sup>28</sup>.

Portanto, a tarefa da “ciência do legislador”<sup>29</sup>, como a de qualquer outra ciência, é a de “calcular” e “deduzir” as “máximas da política”<sup>30</sup> ou “as máximas do governo”<sup>31</sup> no sentido da arte de governar, de modo a realizar as condições para que o artifício democrático funcione, tanto quanto possível, segundo automatismos similares aos da realidade natural, mas com a consciência do limite de cada criação humana em relação ao mundo natural. Ora, no desfasamento inevitável destinado a introduzir-se nas relações que decorrem entre o soberano e o governo, o objecto da ciência política é o de procurar as causas da decadência e da “morte do corpo político”<sup>32</sup> e de encontrar uma solução.

Assim, é estabelecida a necessidade bem como os fins do governo que representa o poder executivo, cuja tarefa é a de traduzir na prática e adaptar aos casos particulares as deliberações do soberano constituindo um “corpo intermediário” entre o soberano e os súbditos “para a sua recíproca correspondência” e cuja função é a “da execução das leis e a conservação da liberdade, tanto civil como política”<sup>33</sup>. A distinção entre a soberania e o governo, que Rousseau afirma nunca ter sido executada de forma adequada antes dele, formulada de forma verdadeiramente original no *Contrato Social*, exerceu uma profunda influência sobre a filosofia política e jurídica dos séculos sucessivos e funda o princípio democrático da diferenciação dos poderes executivo e legislativo<sup>34</sup>.

---

<sup>28</sup> *Du Contrat social ou Essai sur la forme de la République*, O. C., III, pp. 296-297.

<sup>29</sup> *Du Contrat social ou Essai sur la forme de la République*, O. C., III, p. 297.

<sup>30</sup> *Contrat social*, III, 18, O. C., III, p. 435; *Lettres écrites de la Montagne*, O. C., III, p. 706.

<sup>31</sup> *Du Contrat social ou Essai sur la forme de la République*, O. C., III, p. 281.

<sup>32</sup> *Contrat social*, III, 11, O. C., III, p. 424.

<sup>33</sup> *Contrat social*, O. C., III, pp. 395-396.

<sup>34</sup> Antes de Rousseau, explica DERATHÉ, «les jurisconsultes n’ayant pas fait de distinction entre le gouvernement et le souverain, les diverses formes de gouvernement ne sont en réalité dans leur système que diverses sortes de souveraineté» (*ob. cit.*, p. 267, nota). Segundo A. ESMEIN, é graças à terminologia própria a Rousseau que nos habituamos «à voir dans le gouvernement le pouvoir tout seul» (“La maxime

O pacto social de Rousseau é, pela sua configuração interna e estrutura, próximo do de Hobbes no que concerne à opção pelo pacto único e à recusa da ideia de Pufendorf de um duplo pacto<sup>35</sup>. O *pactum unionis* dá origem ao “povo”, enquanto os indivíduos como “súbditos” aceitam voluntariamente submeter-se à autoridade do soberano e reconhecer-se nas suas acções. “Corpo político” e “soberano” nascem simultaneamente e a instituição do último configura-se como o elemento essencial para que uma multitude de indivíduos possa ser reconhecida e agir como uma “pessoa”, ou como um “corpo” capaz de exprimir uma “vontade” una relativamente às questões inerentes ao “interesse comum”, ou seja, à conservação e ao bem estar da sociedade política, que só pode ser configurar-se como uma “associação”<sup>36</sup>. Rousseau, aceitando este esquema explicativo da origem da ordem política, reconhece a legitimidade de uma única das alternativas que Hobbes tinha contemplado em relação às possíveis configurações que pode assumir a soberania, ou seja, a soberania democrática. Efectivamente, o soberano é constituído pelo conjunto dos indivíduos que acedem ao pacto reunidos em *corps*, e desta forma Rousseau está autorizado a dizer que o próprio pacto se reduz à criação que cada um como sujeito singular, assume consigo próprio como membro do soberano, e assim é salvaguardada a liberdade, que se configura como a faculdade de se submeter somente às leis que provêm do corpo político democrático da qual cada um é parte integrante.

Mas a relação de Rousseau com Hobbes permanece próxima porque ambos, partindo da hipótese da unicidade do pacto, recusam a ideia de qualquer possível contrato

---

*Princeps legibus solutus est* dans l’ancien droit public français”, in P. VINOGRADOFF [ed.], *Essays in Legal History*, Oxford, 1913, p. 202).

<sup>35</sup> Pufendorf tinha concebido a formação do governo como o resultado de dois pactos e de um “decreto” (*decretum*). Com o primeiro uma multitude de indivíduos constitui-se num *coetus*; deste “corpo”, que é uma “sociedade” sem ser ainda uma *civitas*, é estabelecida, pela maioria, por decreto, a forma de governo. Por último, constitui-se um outro pacto cujo fim é o de vincular as pessoas eleitas para as responsabilidades do governo com o consentimento dos governados ao respeito do “bem público”; só neste ponto, pelo efeito da “união” que se realiza através da “submissão das vontades” dos singulares àquela soberana, se realiza a “pessoa moral” do Estado, quer dizer, a *civitas* (Cf. S. PUFENDORF, *Le droit de la nature et des gens ou Système général des Principes les plus importants de la morale, de la jurisprudence, et de la politique*, trad. do latim por J. BARBEYRAC, Basle, E. Thorneisein, 1750, t. II, pp. 286-287). Pufendorf explica a formação do Estado por dois pactos entre os quais intercala um decreto relativo à forma de governo. O primeiro pacto é um pacto de união que liga os cidadãos entre si e impõe-lhes obrigações mútuas. O segundo é uma convenção pela qual os cidadãos se submetem à autoridade dos chefes que escolheram e é um “pacto de submissão”. Rousseau ataca não somente a concepção do duplo contrato, mas também a teoria do “pacto de submissão”: “Plusieurs ont prétendu que l’acte de cet établissement [do Governo] était un contrat entre le Peuple et les chefs qu’il se donne; contrat par lequel on stipulait entre les deux parties les conditions sous lesquelles l’un s’obligeait à commander et l’autre à obéir. On conviendra, je m’assure, que voilà une étrange manière de contracter” (*Contrat social*, III, 16, O. C., III, p. 432).

<sup>36</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 359.

a seguir ao primeiro que vincule e limite o soberano que o pacto original cria. No caso específico que aqui se encontra em exame, a admissão de um pacto único impede pensar a instituição do governo, ou do poder executivo, como um pacto que concorra entre o executivo e o soberano. Rousseau também aqui é muito claro: “No Estado existe só um contrato: o de associação e este basta para excluir qualquer outro contrato. Não seria possível imaginar qualquer contrato público que não fosse uma violação do primeiro”<sup>37</sup>.

São três, em particular, os motivos pelos quais a criação do governo não pode realizar-se através de um pacto. Antes do mais, limitaria a autoridade soberana, já que o pacto enquanto tal implica uma recíproca limitação dos direitos dos contratantes; mas, como Rousseau observa com vigor, “a autoridade suprema não pode modificar-se e não pode alienar-se; limitá-la significa destruí-la. É absurdo e contraditório que o soberano dê a si mesmo um superior; obrigar-se a obedecer a um mestre significa submeter-se em plena liberdade”<sup>38</sup>.

O segundo motivo advém logicamente do primeiro: a limitação e, portanto, a divisão da autoridade soberana criariam uma situação na qual já não seria possível individualizar o garante pelo respeito do pacto e o *dualismo da soberania* é o preço que devem pagar todas as teorias que dividem o poder supremo para o limitar: quem, neste caso, entre o soberano e o governo, seria o árbitro e o juiz das controvérsias que poderiam surgir entre ambos? Ou se põe a hipótese de um terceiro “corpo” — que então seria o verdadeiro soberano — ou deve forçosamente reconhecer-se que entre eles domine a “lei de natureza” ou uma qualquer “garantia dos empenhamentos recíprocos”, coisa que é no entanto contrária aos próprios fins do “estado civil”<sup>39</sup>. A indivisibilidade da soberania é a única condição que permite assegurar a ordem, a paz e a estabilidade entre os membros da sociedade política. Quanto à indivisibilidade como atributo da soberania, Rousseau é herdeiro da doutrina política de Hobbes.

O terceiro motivo que impede de pensar numa instituição em forma de pacto do governo concerne às propriedades constitutivas da soberania e, em particular, aquela de não poder agir senão por actos gerais; agora, é claro que um “contrato do povo com certas pessoas seria um acto particular”, ou um acto que o soberano não pode executar e

---

<sup>37</sup> *Contrat social*, O. C., III, p 433.

<sup>38</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 432.

<sup>39</sup> *Contrat social*, O. C., III, pp. 432-433.

que seria “ilegítimo”<sup>40</sup>. Ver-se-á como Rousseau resolve o problema da escolha dos membros do poder executivo.

Se, portanto, a instituição do governo não é concebível nos termos de um contrato, é necessário explicar como se pode realizar e é isto que constitui a matéria do capítulo XVII do livro III do *Contrato*.

O “acto complexo” da instituição do Governo é composto de dois outros, a saber, o estabelecimento da lei e a sua execução. Pelo primeiro, o Soberano estatui o corpo do Governo sob tal ou tal forma e este acto é uma lei. Pelo segundo, o povo nomeia os “chefes” que estarão encarregados do Governo estabelecido. Ora, esta nomeação sendo um acto particular não é uma segunda lei, mas uma consequência da lei e um acto de magistratura ou uma função do Governo.

Toda a dificuldade consiste em “entender como se pode ter um acto de Governo antes que o Governo exista, e como o povo, que não é senão Soberano e súbdito, pode ser Príncipe ou Magistrado em certas circunstâncias”. Mas uma das “espantosas propriedades do corpo político” democrático é que “concilia operações contraditórias em aparência”. Pela conversão da Soberania em Democracia, e sem nenhuma mudança sensível, mas somente por uma nova relação de todos a todos, os cidadãos tornados “magistrados” passam dos actos gerais aos particulares, e da lei à sua execução.

É singular que a solução de Rousseau seja análoga à de Hobbes quanto à instituição da sociedade pois este foi o único entre os teóricos do direito natural a defender a tese da existência de um único pacto somente ou um *pactum unionis* e, como tal, *a democracia precede todas as outras formas de governo*<sup>41</sup>, mesmo se segundo Hobbes um povo que elege um rei se dissolve por este acto e cessa de ser uma pessoa pública para devir uma multitude confusa (*multitudo dissoluta*), pois não deve a sua unidade e a sua qualidade de povo senão à soberania de que se despojou<sup>42</sup>. Se para

---

<sup>40</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 432.

<sup>41</sup> HOBBS, Thomas, *De corpore politico*, parte II, capítulo ii, § 9, *Œuvres philosophiques et politiques de Thomas Hobbes*, t. II, p. 80: «La Monarchie procède aussi de la même origine de l’Aristocratie, savoir, de la Démocratie, ou de la puissance du peuple, qui résigne son droit, c’est-à-dire, l’autorité souveraine, à un seul homme choisi et approuvé par la pluralité des voix».

<sup>42</sup> HOBBS, Thomas, *De Cive*, capítulo VII, §11, *Œuvres philosophiques et politiques de Thomas Hobbes*, t. I, pp. 141-142: «Cette élection étant conclue, le peuple cesse d’être une personne publique et devient une multitude confuse» (*populos non amplius est persona una, sed dissoluta multitudo*).

Hobbes o Estado subsiste após a dissolução do povo é porque está inteiramente contido na pessoa do rei<sup>43</sup> devido à sua concepção de representação.

Esta mudança de relação não é de forma alguma uma “subtileza especulativa” sem exemplo na prática, pois tem lugar no Parlamento de Inglaterra, onde a Câmara Baixa, em certas ocasiões, se transforma em Grande Comissão, para melhor deliberar os assuntos do Estado, e se torna, desse modo, simples comissão, ao passo que no instante precedente era a corte soberana; de modo que, em seguida, delibera de novo, sob um título, o que sob outro, já tinha sido deliberado.

A vantagem própria do Governo Democrático é a de poder ser estabelecido por um simples acto da “vontade geral”. O Governo provisional permanece em posse se tal é a forma adoptada, ou estabelece em nome do Soberano o Governo prescrito pela lei e, deste modo, a instituição do Governo é uma lei e está de acordo com a “máxima fundamental do direito político” segundo a qual o Soberano só pode agir por leis gerais e abstractas afectando igualmente todos os cidadãos do corpo político democrático.

Com efeito, “não é possível instituir o Governo de nenhuma outra forma legítima, sem renunciar aos princípios estabelecidos” no *Contrato Social*. É sobre esta base que Rousseau critica os teóricos do direito natural quanto ao “contrato de governo” ou o *pactum subiectionis*: o contrato do povo com as pessoas encarregadas do Governo seria um acto particular e não seria uma lei nem um acto de soberania e, portanto, seria ilegítimo.

A alternativa de Rousseau comporta a solução de um duplo problema no quadro do “direito político”: por um lado, a “máxima fundamental” segundo a qual o Soberano não pode agir senão por leis; por outro lado, a necessidade da diferenciação do poder executivo do legislativo: “se fosse possível que o Soberano, considerado como tal, tivesse o poder executivo, o direito e o facto seriam de tal forma confundidos que não se saberia mais o que é lei e o que não o é, e o corpo político assim desnaturado, estaria bem cedo à mercê da violência contra a qual foi instituído”<sup>44</sup>.

Assim, Rousseau não reconhece valor operatório ao Governo Democrático senão *ab initio* ou na “instituição do governo”, mas defende a tese do valor incondicionado da soberania democrática como a única forma legítima do exercício do poder. Rousseau é

---

<sup>43</sup> HOBBS, Thomas, *De Cive*, capítulo VI, §13, t. I, p. 101: «*Civitatem in persona regis contineri*».

<sup>44</sup> *Contrat social*, III, 18, O. C., III, p. 432.



muito céptico em relação ao governo “democrático” que representa a forma de executivo em que a totalidade ou a maioria dos cidadãos exercem não só o poder legislativo, mas também o executivo, mas reconhece a existência da necessidade de um momento na vida da sociedade política em que o povo deve ser chamado a desenvolver as tarefas de “governo” para tornar operativas as decisões tomadas na qualidade de “soberano”; neste caso, a de escolher — quando a sociedade política se constitui como tal ou de todas as vezes que no curso da sua existência se deve recorrer a esta função — os homens que devem ser os garantes do papel de “magistrados” no âmbito da forma de governo estabelecida pela assembleia. Este momento, em que ocorre a eleição dos “chefes” (*chefs*), constitui um dos elementos mais importantes que devem permitir o controle do poder executivo e impedir que abuse da sua autoridade.

Mas este acto determina também uma relação peculiar entre o soberano e o governo, de tal forma que implica a subordinação substancial, pelo menos como linha de princípio, do segundo em relação ao primeiro. A relação que liga os dois “corpos” é a que se realiza na figura típica do *mandato*, na qual um sujeito confia a outro uma tarefa sob condições bem precisas e determinadas mantendo sempre a faculdade de revogar o cargo e de mudar os oficiais do povo quando não desenvolvem adequadamente as tarefas para que foram eleitos. A imagem delineada no *Contrato Social* da relação que liga o soberano e o governo é, neste sentido, próxima à do *trusteeship* que Locke faz concorrer entre os membros do *political body* e o *government* e constitui o exemplo de uma clássica relação fiduciária. Assim, é plausível que, quando Rousseau observa que “quem pretende que o acto pelo qual o povo se submete a chefes não é um contrato tem toda a razão”<sup>45</sup>, se refira a Locke. O seguimento da passagem é conclusivo em relação ao problema examinado: “Não é senão absolutamente [este acto] mais do que um mandato [*commission*], um emprego [*emploi*] no qual, simples funcionários do soberano [os detentores do poder executivo] exercem em seu nome o poder do qual os tornou depositários e que pode limitar, modificar e retomar, quando lhe apetece, sendo a alienação de um tal direito incompatível com a natureza do corpo social e contrária ao fim da associação”<sup>46</sup>. Rousseau objecta com clareza e vigor a esta tese no capítulo XVIII quando, na conclusão do livro sobre o governo, escreve que “os depositários do poder

---

<sup>45</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 396.

<sup>46</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 396.

executivo não são os mestres do povo, mas os seus funcionários, e o povo pode assumi-los e destituí-los quando bem quiser” e “para eles, não é questão de contratar, mas de obedecer”; de facto, “encarregando-se das funções impostas pelo Estado limitam-se a executar o seu dever de cidadãos, sem qualquer direito de discutir as condições”<sup>47</sup>. Resulta que, qualquer que seja a forma de governo que venha a ser instituída, não se trata, para o soberano, de assumir um “compromisso”, mas de conferir “uma forma provisória à administração, enquanto não considere oportuno ordenar de forma diferente”<sup>48</sup>.

A forma linear da relação configurada arrisca-se a quebrar e a “força pública”, vinculada aos interesses “particulares” daqueles que detêm o monopólio da força, tende a usurpar as prerrogativas da assembleia soberana e a substituir-se à autoridade legítima do “corpo político”. O justo equilíbrio entre a “*vontade geral*”, expressão da universalidade racional incarnada na lei, e a *força* é a verdadeira chave entregue à ordem política, mas é precária e o perigo de recaída na “lei do mais forte” ou que “a invencível natureza retome o seu domínio”<sup>49</sup> sufocando o direito, é uma ameaça pendente sobre todas as sociedades políticas que, em última análise, nunca pode ser eliminada.

No entanto, por agora é oportuna a definição conclusiva do governo que Rousseau fornece e representa a síntese do seu estatuto. Uma vez constituído, o governo configura-se como um novo “corpo” artificial no âmbito do maior artifício que é a sociedade política; é “em ponto pequeno aquilo que é em ponto grande o corpo político no qual se encontra encerrado”. Mais ainda, é “um novo corpo no Estado, distinto do povo e do soberano, e intermediário entre um e outro”<sup>50</sup>. Uma última precisão do termo e da noção de governo: “Os membros deste corpo chamam-se magistrados [*Magistrats*] ou rei [*Roi*], ou seja, governantes [*Gouverneurs*], e o corpo inteiro tem o nome de Príncipe [*Prince*]”. “Chamo governo [*Gouvernement*] ou administração suprema [*administration suprême*] o exercício legítimo do poder executivo, e príncipe ou magistrado o homem que tem o encargo desta administração”<sup>51</sup>.

---

<sup>47</sup> *Contrat social*, O. C., III, pp. 434-435.

<sup>48</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 435.

<sup>49</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 393.

<sup>50</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 398.

<sup>51</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 396.

Em relação à tradicional classificação das formas de governo, a teoria contida no *Contrato Social* caracteriza-se pelo facto de manter o critério no qual se baseia — que é, notoriamente, o número de membros — e, simultaneamente, de modificar radicalmente o seu conteúdo. “Monarquia”, “aristocracia” e “democracia” efectivamente não definem senão diferentes modalidades de entrega e distribuição do poder executivo, mas não pode mudar o titular do poder legislativo, representado pela assembleia de cidadãos que funda o estatuto da soberania democrática.

Rousseau define “república” (*république*) cada uma e todas as sociedades políticas regidas pela “vontade geral”, que se manifesta na assembleia soberana e que se exprime nas leis, “declarações” de tal vontade<sup>52</sup>. A *república* assim definida pode ser governada tanto democraticamente como aristocraticamente ou sob a forma monárquica, segundo o poder executivo é confiado à assembleia, a uma minoria ou a uma única pessoa<sup>53</sup>.

Em relação a Montesquieu, que noutros aspectos é o verdadeiro inspirador deste livro sobre o governo, Rousseau abandona a distinção que aquele tinha operado entre a *república* e a *monarquia* (ambas, por sua vez, distintas do *despotismo*)<sup>54</sup> e a segunda é considerada só como uma forma possível de “administração” da primeira<sup>55</sup>. Rousseau conservará o termo “despotismo” (*despotisme*) para designar a degeneração do regime republicano, qualquer que seja a forma conferida ao poder executivo.

Rousseau altera profundamente a classificação de Montesquieu acerca dos regimes políticos considerando que a autoridade soberana é “a mesma em todo o lado”, e mudam somente as formas de governo, pelo que a virtude política é necessária a todas as formas de governo, porque todo o Estado legítimo é republicano.

Montesquieu definiu a “república” por um “princípio”: a virtude. Em resultado das reacções às primeiras edições do *Esprit des Lois*, clarifica o seu pensamento: “O que

---

<sup>52</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 379.

<sup>53</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 403.

<sup>54</sup> MONTESQUIEU, Charles-Louis de, *Œuvres Complètes*, ed. estabelecida e anotada por Roger CAILLOIS. Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1951, t. II, *De l'Esprit des Lois*, I, II, 1, p. 239: “Il y a trois espèces de gouvernements: le RÉPUBLICAIN, le MONARCHIQUE et le DESPOTIQUE. [...] Je suppose trois définitions, ou plutôt trois faits: l'un que «le gouvernement républicain est celui où le peuple en corps, ou seulement une partie du peuple, a la souveraine puissance; le monarchique, celui où un seul gouverne, mais par des lois fixes et établies; au lieu que, dans le despotique, un seul, sans loi et sans règle, entraîne tout par sa volonté et par ses caprices»”.

<sup>55</sup> Rousseau afirma que por “República” (*République*) deve entender-se não somente «uma aristocracia ou uma democracia, mas em geral, todo o governo guiado pela vontade geral que é a lei» (*Contrat social*, O.C., III, p. 380).

denomino virtude na república é o amor da pátria, quer dizer, o amor da igualdade. Não é de todo uma virtude moral, nem uma virtude cristã, é a virtude política”<sup>56</sup>. O livro III, capítulo III do *Esprit des Lois* esclarece o que Montesquieu entende realmente pelo conceito. A virtude é necessária na república (sobretudo em democracia, pois na outra forma republicana, a aristocracia, é substituída pela moderação) e concerne não só aqueles que estão encarregados do Estado, mas todos os cidadãos para que não sacrifiquem o rigor, indispensável ao bem comum, às suas comodidades pessoais. Para Montesquieu, a virtude política na república é menos requerida pelo exercício do poder que necessária pela oposição do interesse público ao privado.

É admitindo como válida unicamente a forma de regime republicana que Rousseau parte para questionar o problema da virtude. A virtude é o resultado da soberania do povo e o princípio, não de uma forma particular, mas de todas as formas de governo e de todo o Estado legítimo. Rousseau afirma contra Montesquieu que a virtude é necessária a toda a sociedade política: “Eis porque um Autor célebre deu à república a virtude por princípio, porque sem ela todas estas condições não poderiam subsistir; mas, não tendo feito as necessárias distinções, este belo génio careceu frequentemente de justeza, algumas vezes de claridade, e não viu que a autoridade soberana sendo a mesma em todo o lado, ela deve ter lugar em todo o Estado bem constituído, mais ou menos, é verdade, segundo a forma de governo”<sup>57</sup>.

Em Rousseau, a virtude encontra um problema inteiramente novo, a saber, como fundar numa sociedade que se estrutura cada vez mais sobre o interesse privado, ou a riqueza, a democracia cujo conceito encerra a valorização do público, do consentimento do poder e a igualdade política. A virtude política que requer a democracia é inseparável da ideia de cidadania como exercício do poder e da exigência da igualdade jurídica perante a lei.

Quanto às formas de governo, Rousseau, atento leitor e admirador do autor do *Esprit des Lois*, sabe que não é um problema para ser resolvido abstractamente, mas segundo as complexas relações que concorrem entre as partes constitutivas da sociedade política, e os condicionamentos externos — físicos, climáticos, económicos, etc. — que

---

<sup>56</sup> MONTESQUIEU, Charles-Louis de, *Réponses et explications données à la Faculté de Théologie*, in *Œuvres complètes*, t. II, p. 1181. Cf. os *Éclaircissements sur l'Esprit des Lois*, t. II, p. 1169.

<sup>57</sup> *Contrat social*, III, 4, De la Démocratie, O. C., III, p. 404.

podem influenciar a sua estrutura interna e configuração. Tarefa difícil, avisa Rousseau, que se empenha em esclarecer nos termos essenciais a questão mediante o recurso a critérios de exemplificação e a uma linguagem da ciência matemática. Mas reconhece que, sendo um expediente explicativo cómodo, não pode ser adoptado a não ser sob muitas reservas e com grande prudência, quando se trata de argumentos tão complexos e com a consciência de que “a precisão geométrica não tem lugar nas qualidades morais”<sup>58</sup>.

Antes de mais devem ser explicitados os elementos em causa, o “Estado” (ou seja, essencialmente, a extensão territorial e a população), o “soberano” e “o governo”, sede de todas as “forças de mediação cujas relações são compostas pelo todo com o todo, ou seja do soberano com o Estado”. Esta relação pode ser expressa nos termos de uma “proporção contínua”, na qual “a média proporcional é o governo”: “O governo recebe do soberano as ordens que dá ao povo, e para que o equilíbrio do Estado resulte satisfatório é preciso que, tudo calculado, o produto ou o poder do governo tomado em si próprio seja igual ao produto ou o poder dos cidadãos que por um lado são soberanos e por outro lado súbditos”<sup>59</sup>. Em linguagem não matemática, o poder do governo não deve ser tal que prevaleça sobre o do soberano e sujeitá-lo à sua vontade, mas no entanto deve ser suficiente para se impor aos membros da sociedade enquanto “súbditos”, ou como destinatários das leis; e, ao mesmo tempo, deve ter força suficiente para desenvolver a sua tarefa específica sem suplantar nas suas funções a do soberano<sup>60</sup>. Ponto essencial é o de que modificar um único dos termos da proporção significa comprometer todo o conjunto. Tal acontece se “o soberano quer governar, e o magistrado quer fazer as leis, ou se os súbditos recusam a obediência”; e deste modo “a acção da força e a acção da vontade já não são concordantes” e o Estado “dissolve-se”<sup>61</sup>.

<sup>58</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 398.

<sup>59</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 396.

As quantidades formam uma proporção contínua quando a primeira está para a segunda como a segunda está para a terceira, etc... Assim, a, b, c, d, ... formam uma proporção contínua quando:  $\frac{a}{b} = \frac{b}{c} = \frac{c}{d} = \dots$

Se três quantidades formam uma proporção contínua, então:  $a:b = b:c$ , ou seja,  $a \times c = b^2$ .

Neste caso diz-se que b é a média proporcional entre a e c.

$$\frac{\text{Soberano}}{\text{Governo}} = \frac{\text{Governo}}{\text{Estado}}$$

Assim, o governo multiplicado por ele mesmo (ou, como diz Rousseau, o poder do governo tomado nele mesmo) é igual ao soberano multiplicado pelo Estado (ou poder dos cidadãos que são ao mesmo tempo soberanos e súbditos).

<sup>60</sup> *Fragments Politiques*, 21, O. C., III, p. 488.

<sup>61</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 397.

Por outro lado, “como numa relação só existe um termo médio proporcional”, dado um “Estado” com determinadas características, só existe um “governo bom”, mas é necessário reconhecer que as condições de uma sociedade política podem mudar a “forma de governo”: “não só governos diferentes podem ser bons para diferentes povos, mas também para o mesmo povo em épocas diferentes”<sup>62</sup>. Portanto, deve ter-se presente a equação do governo em que o governo representa a *incógnita* que vai sucessivamente sendo determinada tendo presentes os termos constituídos pelo “Estado” e o “Soberano”.

A “proporção contínua” que deve ser estabelecida entre os elementos constituintes do “corpo político” é ilustrada por Rousseau adoptando como ponto de referência a variação do número dos membros de uma hipotética sociedade política. Supondo que este número seja de 10 000 unidades, considerando por um lado o soberano como “corpo” e por outro lado os súbditos como indivíduos singulares, tem-se que “o soberano está para o súbdito como dez mil estão para um e cada membro do Estado participa da autoridade soberana, mesmo sendo-lhe completamente submetido só pela décima milésima parte”<sup>63</sup>. Admitindo que o número aumente para 100 000 a condição dos indivíduos como “súbditos” não muda, permanecendo cada um submetido às leis emanadas do soberano, mas modifica o peso que o voto de cada um dos membros submetido às leis da sociedade tem na elaboração das leis por parte da assembleia da qual é parte; efectivamente, o seu voto “reduzido a um centésimo milionésimo, tem uma influência dez vezes menor na sua redacção”: “Então — conclui Rousseau — continuando sempre o súbdito a ser um, a relação do soberano aumenta à razão do número de cidadãos. Segue-se que quanto mais o Estado aumenta, mais a liberdade diminui”<sup>64</sup>.

A diminuição da liberdade, ou do papel activo executado por cada um na “deliberação pública”, comporta uma diminuição da relação existente entre as “vontades particulares” e a “vontade geral”, entre “os costumes” e as “leis”, ou o afrouxamento do vínculo social, que se vai alargando quanto mais a sociedade se expande e implica que deve aumentar a “força repressiva do governo” para a compensação desta diminuição de vigor do “espírito social”<sup>65</sup>. Por outro lado, o acrescido papel do poder executivo,

---

<sup>62</sup> *Ibidem*.

<sup>63</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 397.

<sup>64</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 397.

<sup>65</sup> *Discours sur l'Économie Politique*, O. C., III, pp. 251-255.

juntamente com as próprias condições criadas pela ampliação do Estado, que oferecem “aos depositários da administração pública mais tentações e mais meios de abusar do poder”<sup>66</sup>, pedem que o soberano controle com maior eficácia e continuidade o governo; pois “quanto mais força deve ter o governo para conter o povo, maior deve ter por sua vez o soberano para conter o governo”<sup>67</sup>. A variação de um dos factores que entram em linha de conta na ordem política — neste caso do número dos membros que fazem parte dele — traz consigo, se quiser manter-se inteiro o complexo equilíbrio, a mutação dos outros, por forma que a “proporção” seja constantemente conservada. Neste caso, se o governo não se reforçasse, estaria em perigo a obediência às leis e a coesão da sociedade, mas se o soberano não fosse colocado em condições de conter o governo nos seus limites, criar-se-iam as premissas para o poder executivo exorbitar dos seus limites legítimos.

Embora seja só um exemplo entre muitos possíveis, já é *per se* suficiente para demonstrar, segundo Rousseau, que “a proporção contínua entre o soberano, o príncipe e o povo não é uma ideia arbitrária, mas uma consequência necessária da natureza do corpo político”<sup>68</sup> e também que “um dos extremos, o povo enquanto súbdito, sendo fixo e representado pela unidade, todas as vezes que a raiz quadrada aumenta ou diminui, a razão simples igualmente aumenta ou diminui e portanto o termo médio é modificado”, pelo que se deduz que “não há uma constituição de governo única e absoluta, mas pode haver tantos governos diferentes pela sua natureza quantos Estados diferentes em extensão”<sup>69</sup>. Permanecendo no caso específico, quanto mais o Estado se alarga e a população cresce, mais o poder executivo deve reforçar-se. Mas já é possível individualizar uma intrínseca dinâmica no desenvolvimento das formas de governo e a lógica que as sustenta. De facto, como Rousseau reconhecerá, tratando do governo monárquico, a extensão do Estado cria as condições gerais que tornam cada vez mais difícil o exercício adequado da autoridade soberana e, portanto, sempre menos eficaz o controle sobre o governo e traz consigo as premissas e os germes de uma degeneração de certo modo imparável. A lógica de expansão e o engrandecimento constitui na aparência

---

<sup>66</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 398.

<sup>67</sup> *Ibidem*.

<sup>68</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 398.

<sup>69</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 398.

— e a história, para Rousseau, confirma-o — uma tendência constante e dificilmente evitável, e todos os ordenamentos políticos apresentam-se sob um plano inclinado no final do qual se encontra o “despotismo” segundo uma linha de desenvolvimento difícil de evitar.

No entanto, a indicação do nexo entre as dimensões do Estado e a força do governo implica que se definam as condições que permitem calcular a identidade de uma tal força e a determinação dos factores que facilitam ou criam os obstáculos ao seu exercício. Isto comporta que se passe da análise das relações entre o governo e as outras partes constitutivas da sociedade à das relações internas do governo como tal.

Rousseau definiu o governo como um “corpo artificial” produzido por um outro “corpo artificial” que, em relação a este último — que é o soberano —, tem “só uma vida fictícia e subordinada”<sup>70</sup>. Por outro lado, para que o novo corpo possa operar segundo os seus fins, é necessário que tenha uma capacidade de agir autónoma, uma faculdade de iniciativa e uma “vontade” independentes, caso contrário, não poderia sequer ser considerado como um “corpo”<sup>71</sup>. “Todavia — escreve Rousseau — para que o corpo do governo tenha uma existência e uma vida real que o distinga do corpo do Estado, e para que todos os seus membros possam agir em harmonia respondendo ao fim para o qual foi instituído, ocorre a necessidade de ter um *eu* particular, uma sensibilidade comum aos seus membros, uma força e uma vontade própria que tende à sua conservação”<sup>72</sup>. Tal implica “assembleias”, “conselhos” e um “poder de deliberar”, que pressupõe “direitos” e “privilégios que pertencem exclusivamente ao príncipe” ou ao poder executivo e servem para tornar “honroso” um *status* certamente difícil de executar.

O problema decisivo para a ordem política é o “de ordenar no todo este todo subalterno, de modo a que se não altere a constituição geral reforçando a própria, que se distinga sempre a sua força particular, destinada à própria conservação, da força pública destinada à conservação do Estado e que, numa palavra, esteja sempre pronto a sacrificar

---

<sup>70</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 399.

<sup>71</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 398: «Le gouvernement est en petit ce que le corps politique que le renferme est en grand. C’est une personne morale douée de certaines facultés, active comme le Souverain, passive comme l’Etat, et qu’on peut décomposer en d’autres rapports semblables, d’où naît par conséquent une nouvelle proportion, une autre encore dans celle-ci selon l’ordre des tribunaux, jusqu’à ce qu’on arrive à un moyen terme indivisible, c’est-à-dire à un seul chef ou magistrat suprême, qu’on peut se représenter au milieu de cette progression, comme l’unité entre la série des fractions et celle des nombres».

<sup>72</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 399.



o governo ao povo e não o povo ao governo”<sup>73</sup>. Que o governo exista como um “corpo particular” e goze de uma específica autonomia em relação ao soberano parece necessário e inevitável, mas deve evitar-se que a partir desta situação e desfrutando dos instrumentos à sua disposição, o novo “corpo” transforme a sua autonomia em independência absoluta e o governo se substitua ao soberano usurpando-lhe os poderes.

Em qualquer caso, quanto mais o “corpo do governo” for restringido, mais será “activo” (*actif*), sendo que o termo indica duas coisas fundamentais, a rapidez nas decisões e na execução, mas também a rapidez tanto a defender as próprias prerrogativas em relação ao soberano, como em as fazer valer em relação aos súbditos. Convém recordar que a unidade da vontade num “corpo artificial”, numa “pessoa moral” tal como o governo, constitui sempre um problema; efectivamente esta não é dada, mas tem de ser procurada com procedimentos complexos — como é o caso da “vontade geral” na assembleia soberana. Também o governo deve ter uma “vontade geral”, apesar de subordinada em relação à expressa pelo soberano<sup>74</sup> e, quanto mais numeroso for, mais difícil e laboriosa resultará a sua manifestação e retardada a sua execução, como mais difícil será manter a concórdia entre os seus membros e impedir que se formem entre eles brigas e facções. Como escreve Rousseau, “o despacho dos negócios torna-se cada vez mais lento quanto mais pessoas há encarregados deles; concedendo demasiado à prudência não se dá o suficiente à fortuna, deixa-se escapar a ocasião e, à força de deliberar, acaba-se frequentemente por perder o fruto da deliberação”<sup>75</sup>. Além disso, quanto mais um “corpo artificial” é restringido, mais forte é a ligação que se estabelece entre os seus membros e, portanto, mais robusta resulta a sua homogeneidade interna e a solicitude para com o “interesse comum” do próprio corpo. O máximo de unidade atinge-se quando o governo é constituído por um único homem, ou seja, na monarquia: “se todo o governo está nas mãos de um só homem, eis perfeitamente reunidas a vontade particular e a vontade de corpo; como consequência atinge o mais alto grau de

---

<sup>73</sup> *Ibidem*: «le Gouvernement [est] un nouveau corps dans l’Etat, distinct du peuple et du Souverain, et intermédiaire entre l’un et l’autre. Il y a cette différence essentielle entre ces deux corps, que l’Etat existe par lui-même, et que le Gouvernement n’existe que par le Souverain. Ainsi la volonté dominante du Prince n’est ou ne doit être que la volonté générale ou la loi, sa force n’est que la force publique concentrée en lui, sitôt qu’il veut tirer de lui-même quelqu’acte absolu et indépendant, la liaison du tout commence à se relâcher».

<sup>74</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 399.

<sup>75</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 402.

intensidade possível. Por isso já que do grau da vontade depende o uso da força, e a força absoluta do governo não varia de forma alguma, o mais activo dos governos resulta de um só”<sup>76</sup>. O mínimo tem-se na democracia, quando o poder executivo é confiado à mesma assembleia soberana: “unamos o governo à autoridade legislativa, façamos do soberano um príncipe e de todos os cidadãos outros tantos magistrados: a vontade do corpo, confundida com a vontade geral, não existirá mais actividade desta e deixará à vontade particular toda a sua força”, e resulta que “o governo, sempre com a mesma força absoluta, encontrar-se-á no seu *minimum* de força relativa ou de actividade”<sup>77</sup>.

Vale portanto a máxima segundo a qual “a força total do governo, sendo sempre a do Estado, não está sujeita a variações: por isso, quanto mais usa esta força sobre os seus membros, menos lhe fica para agir sobre todo o povo”<sup>78</sup>.

Mas há também a outra face da moeda; de facto — como Rousseau colocou em evidência logo no início do *Contrato* — a ordem política tem de ser pensada “tomando os homens como são”<sup>79</sup> e inevitavelmente sujeitos à parcialidade do egoísmo, ao interesse particular e à solicitação das paixões. Tais vínculos operam em todos os indivíduos que começam por fazer parte da sociedade política, mas acabam por se agravar de forma particularmente insidiosa entre os membros do governo em proporção directa da posição que ocupam, das ocasiões e dos meios que têm para uma má utilização dos “privilégios” que gozam. Ora, é presumível que quanto mais o poder se concentrar, maiores serão as tentações e maior será o risco da vontade singular ou do “corpo particular” ultrapassar os limites nos quais as suas acções podem ser reconhecidas como legítimas e se substituíam progressivamente à “vontade geral”. É o que acontece quando o “príncipe” começa a ter uma “vontade particular mais activa do que a do soberano” e a dobrar a “força pública” aos seus fins; aqui encontra-se o perigo máximo para a ordem política porque deste processo nascem, num certo sentido “dois soberanos, um por direito, o outro de facto” e a “união social” perece<sup>80</sup>.

Assim, outro aspecto no qual a dificuldade da “arte do legislador” ressalta em toda a sua evidência, é o de que não existe nada mais difícil do que “saber determinar o

---

<sup>76</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 401.

<sup>77</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 401.

<sup>78</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 400.

<sup>79</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 351.

<sup>80</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 399.

ponto no qual a força e a vontade do governo, sempre em recíproca proporção, se combinam na relação mais vantajosa para o Estado”<sup>81</sup>.

Da análise da “proporção contínua” entre o Estado, o governo e o soberano e da “força relativa” do governo emerge um princípio que é indispensável ter em conta no âmbito da análise das formas de governo: se “o governo enfraquece com a multiplicação dos magistrados” e quanto “mais numeroso é o povo, mais deve aumentar a força repressiva”, a conclusão é que “a relação entre os magistrados e o governo deve ser inversa daquela entre os súbditos e o soberano; ou seja, quanto mais o Estado aumenta mais o governo deve ser diminuído, de forma a que o número de chefes diminua na razão do aumento da população”<sup>82</sup>.

Do princípio retira-se que, em geral, a forma de governo democrática é adaptada unicamente aos Estados de pequenas dimensões<sup>83</sup>. Mas a indicação desta máxima não basta para esgotar o discurso sobre este governo. Já no capítulo III do livro III demonstraram-se os riscos a que se expõe o soberano, ou o detentor da autoridade legislativa, ao executar as funções de “governo” e ao ocupar-se da execução das leis. Em geral, “não está bem que quem faz as leis as execute” e que o “corpo do povo afaste a sua atenção das visões gerais para as dirigir aos objectos particulares”. Se é verdade que o governo, como “corpo particular” distinto do conjunto dos cidadãos como soberanos, pode abusar das leis substituindo-se ao próprio soberano, é sempre um “mal menor” em relação à “corrupção” do soberano como tal, “infalível consequência das perspectivas particulares que são inseparáveis da execução das leis”<sup>84</sup> que ao particular e não ao geral deve, pela sua própria natureza, ser dirigida: “se existisse um povo de deuses, governar-se-ia democraticamente. Um governo tão perfeito não convém aos homens”<sup>85</sup>.

Por outro lado, existe pelo menos uma condição objectiva que torna o recurso à democracia impossível, que é a necessidade de que “o povo permaneça sem interrupção reunido para atender aos negócios públicos”. Que a maioria ou a totalidade governem é portanto “contra-natura” por duas razões essenciais: primeiramente porque pressupõe um requisito tecnicamente impossível de ser usado como o de um povo constantemente

---

<sup>81</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 402.

<sup>82</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 402.

<sup>83</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 403.

<sup>84</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 404.

<sup>85</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 406.

empenhado na administração da coisa pública<sup>86</sup> e Rousseau sabe que o estabelecimento de “comissões” para este fim significa modificar a “forma de governo”<sup>87</sup>; além disso, se esta dificuldade pudesse considerar-se resolvida, o governo democrático implica sempre o risco da “corrupção” da “vontade geral”<sup>88</sup>. A democracia como forma de governo, em conclusão, é uma sociedade política sem governo e contra uma sociedade política assim entendida vale a objecção de que é em grande parte utópica.

Melhor e mais realista é a hipótese de um governo em forma “aristocrática”, em que a administração das leis é confiada a um “corpo” diferente do soberano. Aristocracia electiva, como precisa Rousseau, muito mais vantajosa do que a hipótese “natural”, pois corresponde a um direito fundamental do “povo”, ou seja, o de eleger os “magistrados”, mas tende a degenerar em aristocracia “hereditária”, que é “o pior de todos os governos”<sup>89</sup>.

A eleição permite a escolha dos mais aptos a governar, pois através da eleição podem efectivamente ser designados para esta função aqueles que possuem “a probidade, os dotes de engenho, a experiência e todas as outras razões de preferência e estima pública”, que são “outras tantas garantias de um governo sábio”<sup>90</sup>. Ao contrário do que acontece no “governo popular”, onde “todos os cidadãos nascem magistrados”, neste caso existem razoáveis motivos para que só se tornem governantes os que são mais aptos e que portanto a sociedade seja governada pelos mais “sábios”. Rousseau sublinha em relação a esta forma de governo que “importa muito regradar por leis a forma de eleição dos magistrados: pois abandonando-a à vontade do príncipe não se pode evitar tombar na aristocracia hereditária”<sup>91</sup>.

Por outro lado, esta forma de governo não exige aquelas condições externas — dimensões extremamente reduzidas do Estado, grande igualdade económica, limitação da

---

<sup>86</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 404.

<sup>87</sup> *Ibidem*.

<sup>88</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 404: «Il n'est pas bon que celui qui fait les lois les exécute, ni que le corps du peuple détourne son attention des vues générales, pour la donner aux objets particuliers. Rien n'est plus dangereux que l'influence des intérêts privés dans les affaires publiques, et l'abus des lois par le Gouvernement est un mal moindre que la corruption du Législateur, suite infaillible des vues particulières. Alors l'Etat étant altéré dans sa substance, toute réforme devient impossible».

<sup>89</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 406: «Il y a donc trois sortes d'Aristocratie; naturelle, élective, héréditaire. La première ne convient qu'à des peuples simples; la troisième est le pire de tous les Gouvernements. La deuxième est le meilleur: c'est l'Aristocratie proprement dite».

<sup>90</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 407.

<sup>91</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 407, Note.

riqueza total — que exige um governo democrático; e nem sequer aquela austera e incorruptível “virtude pública” que é essencial ao governo democrático<sup>92</sup>.

É no entanto inevitável que ocorra neste caso um “interesse de corpo” distinto do corpo do soberano e nasçam “duas vontades gerais: uma em relação a todos os cidadãos, e a outra somente aos membros da administração”<sup>93</sup>; começa a colocar-se o complexo problema da relação entre o soberano e o governo.

Não há dúvida que este tipo de ordem do executivo é da preferência de Rousseau, expressamente manifestada noutros locais, muito antes do *Contrato*, na *Dedicatória* do *Discurso sobre a Desigualdade*, quando, dirigindo-se aos “senhores de Genebra”, delineava como ideal uma sociedade política na qual “o direito de participar no poder legislativo fosse comum a todos os cidadãos”, mas no qual “a administração dos negócios civis” e a “execução das leis” fossem confiadas a “magistrados” escolhidos entre os cidadãos “mais capazes e mais honestos” e cuja “virtude” fosse testemunhada pela “sabedoria popular”. Era o que Rousseau definia como um “governo democrático sabiamente temperado”<sup>94</sup>. Por outro lado, a preferência por esta forma de poder executivo é também manifestada nas *Cartas da Montanha*, onde Rousseau, resumindo os conteúdos do *Contrato*, afirma que entre as formas de governo nesta obra caracterizadas, a sua preferência ia para “a forma intermédia entre os dois extremos”, exactamente a “aristocracia”, melhor forma de “governo”, apesar de ser também a pior forma de “soberania”<sup>95</sup>.

“Até aqui temos considerado o príncipe como uma pessoa moral e colectiva, unida pela força das leis e fiel depositário no Estado do poder executivo. Devemos agora considerar este poder concentrado nas mãos de uma pessoa física, de um homem real,

---

<sup>92</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 407: «A l'égard des convenances particulières, il ne faut ni un Etat si petit ni un peuple si simple et si droit que l'exécution des lois suive immédiatement de la volonté publique, comme dans une bonne Démocratie. Il ne faut pas non plus une si grande nation que les chefs épars pour la gouverner puissent trancher du Souverain chacun dans son département, et commencer par se rendre indépendants pour devenir enfin les maîtres».

<sup>93</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 406.

<sup>94</sup> *Discours sur l'inégalité*, O. C., III, p. 112.

<sup>95</sup> *Lettres écrites de la Montagne*, O. C., III, pp. 808-809: «Les diverses formes dont le Gouvernement est susceptible se réduisent à trois principales. Après les avoir comparées par leurs avantages et par leurs inconvénients, je donne la préférence à celle qui est intermédiaire entre les deux extrêmes et qui porte le nom d'Aristocratie. On doit se souvenir ici que la constitution de l'Etat et celle du Gouvernement sont deux choses très distinctes, et que je ne les ai pas confondues. Le meilleur des Gouvernements est l'aristocratique, la pire des souverainetés est l'aristocratique».

que é o único a ter direito e a dispor dele segundo as leis”<sup>96</sup>. É o governo monárquico, no qual ocorre o oposto do que acontece nas outras formas de governo. Efectivamente, aqui um homem “representa um ser colectivo”, enquanto que no caso da democracia e da aristocracia um “ser colectivo” representa o poder executivo. Representa uma grande vantagem, mas um potencial e grave risco. Tem vantagem em relação àquela que Rousseau definiu como a “actividade” do executivo, a rapidez e a eficácia na decisão e na execução; neste sentido a “unidade física” coincide, com efeito, com a “unidade moral”; a unidade da vontade não é o resultado de um processo e de um acordo, mas dá-se com uma mediação total; vontade individual e vontade de corpo coincidem, tal como coincidem o interesse de uma e da outra. A imagem que Rousseau delineia é sugestiva: “todos os comandos da máquina encontram-se na mesma mão; tudo se dirige para o mesmo fim; não existem movimentos opostos que se anulem uns aos outros, e não se pode imaginar nenhuma espécie de constituição na qual um menor esforço produza uma acção mais considerável. Arquimedes que, sentado tranquilamente na margem, põe a flutuar sem esforço um grande navio é a imagem de um hábil monarca que, do seu gabinete, governa os seus Estados e, na aparência imóvel, faz mover tudo”<sup>97</sup>.

Mas aqui também se encontra todo o perigo, que consiste no facto de que um tão grande poder nas mãos de um único indivíduo pode induzi-lo a aproveitar-se da sua posição. Perigo que existe em cada forma de governo, mas que nesta é máximo e directamente proporcional à concentração do poder e aos meios que o “príncipe” dispõe. A ameaça do predomínio da “vontade particular” sobre a vontade geral não é somente típica da monarquia, mas as solicitações que neste caso se criam e operam, para além dos instrumentos de que um único indivíduo pode dispor, fazem dele uma ameaça despótica: “não existe governo mais vigoroso, nem existe algum onde a vontade particular tenha maior império e domine mais facilmente as outras”<sup>98</sup>.

O *homem régio* platónico é, concomitantemente ao “governo democrático”, uma outra forma de utopia, já que é muito difícil encontrar um indivíduo que, tendo tomado posse de um poder tão extenso e podendo-o administrar sozinho, não se aproveite para fins exteriores ao bem público e contrários a ele. Mas é uma utopia ainda por outro

---

<sup>96</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 408.

<sup>97</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 408.

<sup>98</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 409.

motivo, por causa das capacidades num certo sentido sobre-humanas que são necessárias para bem governar um grande Estado. De facto, a monarquia é uma forma de governo que se justifica — na *ratio* das “relações gerais” examinadas — somente em presença de um extenso e muito populoso território<sup>99</sup>. Ora, é claro que um tal Estado obriga a ter dons não certamente vulgares para ser administrado adequadamente e a complexidade cresce cada vez que é ampliado. Como o próprio Rousseau observa, “para que um Estado monárquico possa ser bem governado seria preciso que a sua grandeza, ou melhor a sua extensão, fosse proporcional às capacidades de quem governa”<sup>100</sup>. Não é fácil a satisfação desta exigência: “por quão pouca seja a grandeza de um Estado, o príncipe é quase sempre demasiado pequeno”. Lembrando-se da lição de Maquiavel, Rousseau realça que o problema não é tanto o de “conquistar um Estado”, mas de o governar; a primeira tarefa pode bem ser conseguida por um aventureiro aproveitando-se da *fortuna*, de um momento particularmente favorável, ou da ajuda de um aliado; mas para a segunda é necessário ter qualidades mais recomendáveis e muito menos confiança nos elementos contingentes: “Com uma alavanca adequada basta um dedo para mover o mundo, mas para o sustentar são necessários os ombros de Hércules”<sup>101</sup>.

O “sofisma” muito querido dos apoiantes da monarquia não consiste somente em “comparar o governo civil ao governo doméstico”: “erro já demonstrado” no início do *Contrato*<sup>102</sup>, mas também “no atribuir generosamente” ao monarca “todas as virtudes de que teria necessidade, e em supor que o príncipe é sempre o que devia ser”. Certamente, a admitir-se a veracidade desta tese, não há dúvida que o “governo régio” é melhor que todos os outros e é indiscutível que, em termos de eficiência e rapidez de acção, é o que melhor responde ao objectivo; mas supor também que a capacidade de uma “vontade de corpo [...] conforme à vontade geral” sejam requisitos facilmente realizáveis significa ignorar a natureza e as implicações do governo monárquico: “confundir o governo régio

---

<sup>99</sup> *Contrat social*, O. C., III, pp. 409-410: «Nous avons trouvé par les rapports généraux que la monarchie n'est convenable qu'aux grands Etats, et nous le trouvons encore en l'examinant en elle-même. Plus l'administration publique est nombreuse, plus le rapport du Prince aux sujets diminue et s'approche de l'égalité, en sorte que ce rapport est un ou l'égalité-même dans la Démocratie. Ce même rapport augmente à mesure que le Gouvernement se resserre, et il est dans son *maximum* quand le Gouvernement est dans les mains d'un seul. Alors il se trouve une trop grande distance entre le Prince et le Peuple, et l'Etat manque de liaison».

<sup>100</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 410.

<sup>101</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 410.

<sup>102</sup> *Contrat social*, O. C., III, pp. 352-353.

com o de um bom rei é o mesmo que querer enganar-se”<sup>103</sup>. Não se pode medir a validade deste governo do ponto de vista do que uma monarquia poderia ser sob um rei excepcional, e o motivo é que a reflexão da ordem política não pode ser baseada em casos raros e fora do vulgar, mas na consideração das propriedades dos homens e das condições de acção, encaradas na sua generalidade.

Outro inconveniente, não de importância secundária, do governo monárquico é representado pelo mecanismo da sucessão. No governo democrático ou aristocrático a morte de um dos seus membros não provoca interrupções na actividade do próprio governo e não cria uma substancial descontinuidade na sua obra e no seu objectivo. Pelo contrário, na monarquia, o desaparecimento do detentor da autoridade implica estes dois elementos negativos. Daqui nasce aquela “inconstância” que Rousseau atribui como um vício inevitável do “governo régio”: “regendo-se tanto sobre um plano, tanto sobre outro, segundo o carácter do príncipe que reina ou das gentes que reinam para ele, não pode haver a longo prazo um objectivo fixo ou uma conduta consequente”; disto resulta uma “instabilidade pela qual o Estado está sempre flutuando de máxima em máxima, de projecto em projecto, e que não tem lugar nos outros governos em que o príncipe é sempre o mesmo”<sup>104</sup>. A comparação com as outras formas que pode assumir o executivo faz realçar ainda mais este elemento negativo.

Se Rousseau tinha visto na democracia uma forma de governo utópica ou de difícil realização, mesmo sendo no abstracto melhor adaptada a um “povo de deuses”, e a aristocracia como a forma de “administração” preferível em concreto, ajuíza a monarquia pelo metro de avaliação de quem vê nela um tipo de governo que tem lugar entre aqueles legítimos, mas que está nos limites extremos da legitimidade, no sentido de que já parecem preparar-se no seu interior as condições para a crise e a decadência da ordem política, que coincidem com a usurpação da autoridade soberana por parte do executivo. Os sintomas são claros e inequívocos: a extensão do Estado, o aumento da população, o desenvolvimento da riqueza, o progresso das desigualdades, a afirmação do “luxo”, são condições que pedem um governo monárquico, mas denunciam a extinção progressiva dos pressupostos sociais, económicos e morais de uma sociedade justa

---

<sup>103</sup> *Contrat social, O. C.*, III, p. 412.

<sup>104</sup> *Contrat social, O. C.*, III, p. 412.



segundos princípios do *Contrato* e, por outro lado, a forma de governo monárquica inclina-se perigosamente, pela sua lógica interna, para o “despotismo”.

Aqui o pensamento de Rousseau sobre a natureza do governo monárquico assume-se em toda a sua radicalidade. Existem algumas condições das quais é difícil prescindir para a instauração e a conservação de uma sociedade política de acordo com os critérios de legitimidade expostos no *Contrato Social*. Quais são estas, Rousseau di-lo na *Dedicatória* ao segundo *Discurso*: “uma sociedade de grandeza proporcional às faculdades humanas” na qual, “podendo cada um desenvolver a sua própria tarefa, ninguém [seja] obrigado a confiar aos outros as funções de que está incumbido” (e a referência é antes de mais à possibilidade de cada um participar na assembleia soberana), em que a ligação social e o “amor de pátria” possam ser mantidos constantemente vivos, não seja cultivado o “feroz amor pelas conquistas”, nem exista excessiva pobreza nem excessiva riqueza e onde reine uma relativa igualdade de condições que impeça o surgir de diferenças sociais demasiado acentuadas que são as premissas para a degeneração dos “costumes” e, finalmente, onde exista “um só e único interesse” entre o “soberano” e o “povo” e o intuito dos “magistrados seja unicamente o de tutelar e perseguir este interesse”<sup>105</sup>.

Pode ser difícil, mas não impossível, realizar tal desígnio e mesmo reconhecendo a diversidade das situações perante as quais o “legislador” se pode encontrar, alguns factores constitutivos de relevante importância são de carácter institucional, social e económico e no contexto por eles criado é possível realizar e manter aquele “sentimento social” que é a condição imprescindível para a ordem política. Se é verdade, como a história da espécie humana tratada no *Discurso sobre a Desigualdade* demonstra, que existe uma tendência quase constante, uma vez superado o “estado de pura natureza” e colocado em movimento o processo de desenvolvimento das “necessidades” e das “paixões” em direcção à riqueza, ao “luxo” e à desigualdade, e se como observa no *Discurso sobre a Economia Política* os Estados, uma vez constituídos, parecem ser animados por um quase invencível “amor pelas conquistas”<sup>106</sup> que os leva à expansão à custa dos outros, forçoso é destacar que estes processos criam condições cada vez mais desfavoráveis ao tipo de sociedade política delineada no *Contrato*. Certamente, os

---

<sup>105</sup> *Discours sur l'inégalité*, Dédicace, O. C., III, pp. 111-121.

<sup>106</sup> *Discours sur l'Économie politique*, O. C., III, p. 268 ss.

pressupostos de Rousseau sobre as formas de governo são relativos a aspectos gerais, no âmbito dos quais são possíveis várias alternativas e ao lado das que podem ser definidas como *variáveis independentes* figuram um sem número de *variáveis dependentes* cuja “arte” o legislador deve ter em conta no momento da “instituição de um povo”<sup>107</sup>. Mas o “relativismo” de Rousseau tem limites e visa superar certas condições ligadas à extensão do Estado, ao número de habitantes, ao nível geral da riqueza, ao grau das desigualdades e à manutenção dos “costumes” de modo a garantir a manutenção da “República”.

Qual é então a melhor forma de governo? Rousseau chega a uma questão que sabe inevitável, mas que julga tão insensata quanto antiga. Em primeiro lugar, observa que na realidade ocorrem inumeráveis versões das configurações canónicas, principalmente da democracia e da aristocracia, e que existe “um ponto em que cada governo se confunde com o seguinte, e vê-se que sob as três únicas denominações o Governo é realmente susceptível de tantas formas diversas quantas o Estado tem de cidadãos”<sup>108</sup>.

A divisão das formas de governo nas três configurações fundamentais é somente uma abstracção, certamente útil a fins classificadores, mas inadequada a dar conta da riqueza do existente, onde as diferentes formas se misturam entre si dando vida a híbridas combinações multiplicáveis até ao infinito<sup>109</sup>. Que cada ordem particular do executivo dê boa prova de si próprio em determinadas circunstâncias parece constituir uma razão decisiva para que se renuncie à procura de uma primazia abstracta e um fim em si própria:

“Desde sempre se disputou muito sobre a melhor forma de Governo, sem considerar que cada uma delas é a melhor em certos casos, e a pior noutros.

Quando, pois, se pergunta absolutamente qual é a melhor forma de governo, faz-se uma pergunta insolúvel como indeterminada; ou, se se quiser, tem tantas boas soluções quantas as combinações possíveis que há nas posições absolutas e relativas dos povos”<sup>110</sup>.

---

<sup>107</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 381.

<sup>108</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 403.

<sup>109</sup> *Contrat social*, III, 13, Des gouvernements mixtes, O. C., III, p. 413: «Lequel vaut le mieux, d’un Gouvernement simple ou d’un Gouvernement mixte? Question fort agitée chez les politiques, et à laquelle il faut faire la même réponse que j’ai faite ci-devant sur toute forme de Gouvernement».

<sup>110</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 403 e p. 419: «On a de tous temps beaucoup disputé sur la meilleure forme de gouvernement, sans considérer que chacune d’elles est la meilleure en certains cas, et la pire en d’autres. [...] Quand donc on demande absolument quel est le meilleur Gouvernement, on fait une question insoluble comme indéterminée; ou si l’on veut, elle a autant de bonnes solutions qu’il y a de combinaisons possibles dans les positions absolues et relatives des peuples». Cf. *Émile*, V, O. C., IV, pp. 845-847.

A curiosidade gratuita de quem se interroga sobre o governo perfeito parece estar completamente ultrapassada. Rousseau esclarece que a sua análise não servirá a satisfazê-la, limitando-se a indicar a solução mais adequada a cada caso. O ponto fulcral é que o estudo das diversas formas de governo no *Contrato* nasce de um interesse classificativo. As reiteradas afirmações são de carácter relativista, e o objecto da análise é o de apresentar a forma de governo mais adequada à estrutura de um Estado caracterizado pelo domínio da *vontade geral* e do “bem comum”. Logo, não existe uma forma do executivo que tenha um valor absoluto, mas somente uma forma mais adequada em certas circunstâncias, pois o que interessa são as circunstâncias em que pode realizar-se a *República*, a plena soberania do *povo* e da *lei*.

O *incipit* do capítulo nono do livro III afirma dar cartas sobre a insolubilidade da questão ligada ao melhor governo. Há tantas soluções quantas as combinações possíveis nas “posições absolutas e relativas dos povos”. O juízo fundamenta-se particularmente em duas ordens de razões. Já que, de qualquer modo, o executivo consome em diferente medida, sem que por sua vez produza, a primeira proporção diz respeito à quantidade excedentária que o país se encontra em grau de destinar à manutenção do próprio governo. A esta consideração deve acrescentar-se outra ligada a um elemento decisivo no critério dos impostos. A identidade da imposição fiscal não deve ser fixada só com base em critérios quantitativos porque a sua incidência deriva também da distância que os recursos entregues ao executivo devem percorrer para voltar à sua origem:

“Quanto mais as contribuições públicas se afastam da sua fonte, mais são onerosas. Não é sobre a quantidade das imposições que é necessário medir este ónus, mas sobre o caminho que têm de fazer para retornar às mãos donde saíram”<sup>111</sup>.

Com base nestas premissas, estrutura-se entre a riqueza da nação e a forma do executivo uma relação complexa à luz da qual é possível definir a organização dos poderes mais adequada a cada caso particular. A democracia, impondo a distância mínima entre o povo e o governo, parece ser a forma adequada aos Estados mais pobres; caracterizada pela distância máxima entre o príncipe e o povo, a monarquia, por sua vez, adequa-se mais às nações opulentas; no meio dos dois extremos, a aristocracia é a forma

---

<sup>111</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 415: «plus les contributions s'éloignent de leur source, et plus elles sont onéreuses. Ce n'est pas sur la quantité des impositions qu'il faut mesurer cette charge, mais sur le chemin qu'elles ont à faire pour retourner dans les mains dont elles sont sorties».

de governo ideal para os países dotados de uma riqueza média, longe dos excessos da miséria e da opulência.

O discurso enquadra-se num plano neutral inspirado em intenções classificadoras e as relações e as medidas assinalam a análise dos governos, em plena conformidade com as premissas metodológicas enunciadas. Mas deparamo-nos também com uma mutação significativa. Da descrição passamos à avaliação, pois o grau de riqueza está ligado, segundo uma indicação essencial do *Esprit des Lois* e da *Política* de Aristóteles, ao espírito dos povos e ao seu grau de liberdade civil.

A reflexão desenvolvida no livro III é perspectivada segundo a maturidade dos membros de um “povo já civilizado”<sup>112</sup> e o capítulo sobre a monarquia tem singular importância porque mostra a progressão das diferentes formas de governo ao governo monárquico pela falta dos fundamentos institucionais e sociais que permitem a existência da sociedade política justa.

Na verdade, o pensamento de Rousseau sobre a necessidade da forma de governo monárquica é ambivalente. Num certo sentido, sustenta que existem países cuja natureza parece predispor-se a esta forma de “administração” e que são aqueles em que “a abundância e a fertilidade do terreno dão muitos frutos em troca de pouco trabalho” e no qual, conseqüentemente, pode nascer com certa facilidade o “luxo”, no qual os recursos totais são tais que podem manter uma corte com todos os seus funcionários, em que a própria extensão do território torna difícil realizar outras formas de governo<sup>113</sup>. Noutros locais dá a impressão de considerar a forma monárquica como o resultado de uma evolução ou de uma involução que parte da forma de governo democrático e depois passa pelo aristocrático. Em tal sentido as sucessivas passagens podem ser interpretadas como o efeito da tendência de qualquer forma de governo, uma espécie de lógica imanente, a “restringir-se” progressivamente, passando da democracia à aristocracia e à monarquia<sup>114</sup>, e como a consequência de mutações complexas da sociedade que impõem, segundo o critério da “proporção contínua”, esta restrição<sup>115</sup>. Em ambos os casos, o governo monárquico não pode ser considerado a não ser que se tenham presentes os seus

---

<sup>112</sup> *Du Contrat social ou Essai sur la forme de la République*, II, 3, O. C., III, p. 324.

<sup>113</sup> *Contrat social*, O. C., III, pp. 414-419.

<sup>114</sup> *Contrat social*, O. C., III, pp. 421-422.

<sup>115</sup> *Ibidem*.

necessários pressupostos e as suas possíveis consequências; e denuncia aquela que se pode definir como uma crise latente de legitimidade e a existência ou o aparecimento de um conjunto de factores que a tornam de difícil realização e manutenção. Mais do que ocorre em todas as outras formas de governo, a linha que separa a “república” do “despotismo” é, neste caso, subtil.

“Todos os governos do mundo, uma vez investidos da força pública, usurpam mais cedo ou mais tarde a autoridade soberana”<sup>116</sup>. O início do capítulo XI do livro III confirma esta ideia: “esta é a inclinação natural e inevitável dos governos melhor constituídos”. “O corpo político — continua Rousseau — como o corpo do homem, começa a morrer no momento do nascimento e comporta em si mesmo as causas da sua própria dissolução”<sup>117</sup>. O governo, ou o exercício do poder executivo, leva aos “privilégios” e implica a necessidade de uma “vontade de corpo” diferente da “vontade geral”, pressupõe principalmente o monopólio da força nas mãos de um “corpo” diferente do soberano e um tal monopólio coloca-o numa predisposição crescente e inelutável na qual este corpo ou os membros singulares que o compõem podem aproveitar-se, como de facto ocorre quase sempre, do seu poder político.

O conflito potencial entre o soberano e o governo assume em toda a amplitude o significado mais autêntico que Rousseau pretende conferir-lhe como o conflito entre a *força* e o *direito* no âmbito da ordem política. A necessidade da força origina-se porque a lei natural é válida, mas não é eficaz; noutras palavras, pelo facto de que os homens não adaptam sistematicamente as suas acções às regras de justiça que enquanto seres dotados de razão são capazes de reconhecer: “Sem dúvida existe uma justiça universal emanada da razão, mas uma tal justiça para ser admitida entre nós, deve ser recíproca. Considerando humanamente as coisas, à falta de sanção natural, as leis da justiça são vãs entre os homens; e não fazem mais que a fortuna do mau e o dano do justo, quando este as pratica com todos sem que todos a pratiquem com ele. Portanto, é necessário convenções e leis para unir os direitos aos deveres e reconduzir a justiça ao seu objecto”<sup>118</sup>. O governo, segundo a reconstrução já apresentada, nasce para garantir a “sanção” sem a qual a justiça ficaria inoperante. Mas o problema da ordem política não

---

<sup>116</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 435.

<sup>117</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 424.

<sup>118</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 378.

se encontra completamente resolvido porque a força aplicada para fins particulares pode sempre desvincular-se do direito e tornar-se autónoma dele. A força posta em relevo em relevo na abertura do *Contrato*<sup>119</sup> só pode ser assumida como a base do direito se é legítima e o seu exercício for livremente consentido e autorizado por meio do pacto e finalizado na garantia da lei ou da justiça, e deve dobrar-se ao serviço do direito. No âmbito deste processo consuma-se a progressiva privação da autoridade do poder da assembleia soberana que se manifesta como a violação do direito à “liberdade” que em vez disso o governo deveria tutelar. “Como a vontade particular age sem cessar continuamente contra a vontade geral, assim o governo faz um esforço contínuo contra a soberania. Quanto mais aumenta este esforço, mais a constituição se altera, e, não existindo aqui outra vontade de corpo que, resistindo à vontade do príncipe, lhe faça de contrapeso, acontece mais cedo ou mais tarde que o príncipe acaba por sobrepor-se ao soberano e rompa o pacto social”. Também neste caso a posição de Rousseau parece ser a de um substancial pessimismo: “É este vício intrínseco e inevitável que desde o nascimento do corpo político tende sem cessar a destruí-lo, como a velhice e a morte destróem o corpo do homem”<sup>120</sup>.

Observar-se-á que não é correcto que não exista nenhuma “vontade de corpo” que faça “contrapeso” à vontade do governo, pois a vontade da assembleia representa, por definição, uma vontade deste tipo e constitui a vontade do “corpo político” enquanto tal, como Rousseau afirmou no início do *Contrato* e segundo aquilo que é, por outro lado, um princípio fundamental da sua filosofia política<sup>121</sup>. O problema é que esta vontade é sempre, pela sua própria natureza, menos “activa” que a do “corpo” do governo, mais difícil de se constituir, mais lenta a manifestar-se, menos dotada do espírito interior de coesão que é inversamente proporcional à extensão do próprio “corpo” e, portanto, menos pronta e apta a defender as próprias prerrogativas quando são violadas<sup>122</sup>. Isto determina, no todo, a sua relativa debilidade em relação à “vontade particular” do governo.

---

<sup>119</sup> *Contrat social*, O. C., III, pp. 354-355.

<sup>120</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 421.

<sup>121</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 369: «La volonté générale [...] est celle du corps du peuple».

<sup>122</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 424: «La constitution de l’homme est l’ouvrage de la nature, celle de l’Etat est l’ouvrage de l’art. Il ne dépend pas des hommes de prolonger leur vie, il dépend d’eux de prolonger celle de l’Etat aussi loin qu’il est possible, en lui donnant la meilleure constitution qu’il puisse avoir. Le

No entanto, o resultado do processo é o de que de executor das leis, o governo, tende a tornar-se no “legislador”, segundo as modalidades exemplificadas não só no *Contrato*, mas também nas *Cartas da Montanha*, quando ilustra como em Genebra se desenvolveu a progressiva “usurpação” do poder legislativo (Conselho Geral) por parte do executivo (Pequeno Conselho) no lapso de tempo que vai do *Édito de Mediação* (1738) ao momento em que Rousseau escreve as *Cartas*, depois da condenação do *Contrato* e do *Emílio* exactamente por causa do Pequeno Conselho. Este não é o lugar para percorrer tal descrição<sup>123</sup>; basta só relevar que na usurpação da soberania e na substituição da “vontade particular” do governo à “vontade geral” ou do arbítrio da lei, encontram-se os dois elementos essenciais para compreender a “decadência” e a “morte” do “corpo político” que se identificam com a violação dos critérios de legitimidade expostos no *Contrato*. Decadência e morte, por outro lado, implicam a própria dissolução de qualquer ordem política estável e duradoura, já que onde a “lei do mais forte” se torna a regra das relações humanas, a “anarquia” não pode ser evitada. “Despotismo” e “anarquia” estão indissolúvelmente ligados e a segunda é o resultado inevitável do primeiro. Não podemos deixar de nos lembrar da ilustração da decadência do corpo político contida no *Discurso sobre a Desigualdade*, quando Rousseau descreve a ruptura do “contrato de governo”: uma vez completada, “tudo se reporta unicamente à lei do mais forte, e portanto a um novo estado de natureza diferente daquele por onde começamos [ou seja aquele no qual se encontrava a espécie humana no início da história], enquanto um era o estado de natureza na sua pureza, e o outro fruto de um excesso de corrupção. Por outro lado, entre os dois estados existe tão pouca diferença, e o contrato de governo é de tal forma dissolvido pelo despotismo, que o déspota é o chefe somente enquanto permanece o mais forte, e assim que é destronado não tem o direito de reclamar contra a violência. Mantendo-se pela força, pela força é destronado. Assim, tudo se desenvolve segundo a ordem natural e qualquer que seja o resultado destas breves e frequentes revoluções, ninguém pode lamentar-se da injustiça dos outros, mas só da imprudência ou da própria desventura”<sup>124</sup>. Nas *Cartas da Montanha*, Rousseau

---

mieux constitué finira, mais plus tard qu’un autre, si nul accident imprévu n’amène sa perte avant le temps».

<sup>123</sup> *Lettres écrites de la Montagne*, VI, VII, VIII, IX.

<sup>124</sup> *Discours sur l’inégalité*, O. C., III, p. 191

retoma o argumento quando expõe a forma pela qual o “poder que executa” conquista aos poucos a dianteira ao “poder que quer” e “torna independentes as próprias acções e bem cedo a própria vontade, e, em vez de agir em nome do poder que quer, age sobre este”. O êxito do processo é claro: “no Estado então permanece activo um único poder que é o poder executivo. O poder executivo é somente força, e onde reina apenas a força o Estado dissolve-se”<sup>125</sup>.

Duas são as modalidades em que ocorre a *degeneração do governo*: a primeira consiste na restrição progressiva do executivo (“*quand il se resserre*”), apresentado como uma “tendência natural” (“*inclination naturelle*”), no sentido de que quando se manifesta uma transformação, nunca ocorre em direcção a um alargamento da “administração”, mas sempre no sentido oposto. Nenhum governo modifica a sua forma “a não ser quando o desgaste da sua mola o torna demasiado fraco para que possa conservar a forma que tem”. Mas se o governo se alargasse ulteriormente, pelos princípios precedentemente fixados, ainda enfraqueceria mais; pelo que a sua mutação não pode deixar de consistir no “apertar a mola assim que cede, de outra forma o Estado que sustém cairia em ruína”<sup>126</sup>. Mas passando da democracia à aristocracia e à monarquia, os governos seguem um percurso no qual os abusos são mais fáceis e frequentes.

A segunda forma pela qual o governo degenera é quando, independentemente da forma que tem, se substitui ao soberano. Neste caso, a *degeneração do governo* e a *dissolução do Estado* identificam-se. Rousseau esclarece de forma sintética quanto foi dito anteriormente a este propósito: “Determina-se então uma mutação notável; não é o governo a restringir-se, mas sim o Estado; quer dizer que o grande Estado dissolve-se e forma-se um outro dentro deste, composto unicamente pelos membros do governo e nada mais resta do que um mestre e um tirano perante o resto do povo”; a consequência é que “o pacto social é rompido e todos os simples cidadãos, entrando de direito na sua liberdade natural, são constrangidos, mas não obrigados, a obedecer”<sup>127</sup>. É o domínio da arbitrariedade contraposto ao da lei que nasce, inevitavelmente, quando uma “vontade

---

<sup>125</sup> *Lettres écrites de la Montagne, O. C.*, III, p. 815.

<sup>126</sup> *Contrat social, O. C.*, III, p. 422.

<sup>127</sup> *Contrat social, O. C.*, III, p. 423.



particular”, seja de que tipo for, se substitui à “vontade geral”<sup>128</sup>. A usurpação pode ocorrer tanto pelo governo como “corpo” como por parte dos “magistrados” individuais, mas a substância do processo não muda<sup>129</sup>.

Rousseau tinha anteriormente distinguido a república, que é toda e qualquer sociedade política regida pela “vontade geral” e governada segundo leis, e as diferentes formas que o governo pode assumir: a democracia, a aristocracia e a monarquia. Agora define, retomando ainda a tripartição clássica, mas adaptando-a a um contexto explicativo completamente diferente, as degenerações correspondentes que são a “oclocracia” (*ochlocratie*), a “oligarquia” (*oligarchie*) e a “tirania” (*tyrannie*) que desembocam indiferentemente na “anarquia” (*anarchie*), a qual designa a ausência de qualquer poder legítimo e, portanto, o retorno a uma situação na qual somente a força é o árbitro entre os homens e na qual renasce, inevitavelmente, o *bellum omnium*.

Ora, o cerne do problema está em encontrar os instrumentos adequados para que a usurpação da soberania pelo executivo possa ser evitada. A “virtude” dos governantes não pode ser considerada, mesmo no caso dos “melhores”, como uma garantia suficiente. Se bem que se deva abstractamente pressupor que, numa “legislação perfeita”, a “vontade geral” domine tanto sobre a “do corpo” como sobre a “particular” dos “magistrados” tendendo à “vantagem” do indivíduo súbdito como tal, não pode ter-se a certeza de que as coisas não ocorram, como frequentemente acontece, exactamente em sentido inverso<sup>130</sup>. Se o homem deve ser tomado “como é” e não “como deveria ser”, não se pode confiar para além de um certo limite nos seus dotes morais em relação às exigências da ordem política.

---

<sup>128</sup> Vê-se a delineação deste processo nas *Lettres écrites de la Montagne*: «Le Peuple Souverain veut par lui-même, et par lui-même il fait ce qu’il veut. Bientôt l’incommodité de ce concours de tous à toute chose force le Peuple Souverain de charger quelques-uns de ses membres d’exécuter ses volontés. Ces Officiers, après avoir rempli leur commission en rendant compte, et rentrent tous dans la commune égalité. Peu à peu ces commissions deviennent fréquentes, enfin permanentes. Un corps qui agit toujours ne peut pas rendre compte de chaque acte [...]; bientôt il vient à bout de n’en rendre d’aucun. Plus la puissance qui agit est active, plus elle énerve la puissance qui veut. [...] Enfin l’inaction de la puissance qui veut la soumet à la puissance qui exécute; celle-ci rend peu à peu ses actions indépendantes, bientôt ses volontés: au lieu d’agir pour la puissance qui veut, elle agit sur elle. Il ne reste alors dans l’Etat qu’une puissance agissante, c’est l’exécutive. La puissance exécutive n’est que la force, et où règne la force l’Etat est dissout. Voilà, Monsieur, comment périssent à la fin tous les Etats démocratiques» (*O. C.*, III, p. 815).

<sup>129</sup> *Contrat social*, *O. C.*, III, p. 424.

<sup>130</sup> *Contrat social*, *O. C.*, III, p. 400-401.

O tema do controle de poder não é peculiar a Rousseau, mas são peculiares os meios que propõe para este fim no *Contrato*. Trata-se de resolver a importante questão do capítulo IV do livro I do *Manuscrito de Genebra* e de encontrar o caminho para fazer com que a “acção da vontade geral sobre a força pública” se exerça de forma sistemática e eficaz e que o governo execute “sempre tudo aquilo que o soberano quer e como quer”<sup>131</sup>. Como se recordará, a dificuldade era indicada e feita emergir através da comparação do “corpo político” com o corpo humano, observando que na sociedade política a relação entre a vontade e a acção (entre a “vontade geral” e a “força pública”) é mais complexa que a própria relação no corpo humano e a correspondência entre estes dois momentos é no segundo caso problemática e potencialmente precária porque é obra de um artifício. Na prática, a solução está, para continuar a comparação orgânica, em fazer com que entre a vontade e a força do “corpo político” possa ser instaurada uma relação que os una de forma o mais semelhante possível à que ocorre no corpo humano. Noutras palavras, é necessário caracterizar as modalidades através das quais se pode realizar a maior dependência do governo, ou do executivo, ao soberano, ou ao poder legislativo.

O equilíbrio pode ser atingido até ao limite inultrapassável do artifício, sem esquecer que o governo deve gozar de uma parcial autonomia em relação ao soberano e operar, em determinados âmbitos e circunstâncias, mediante uma “vontade” própria, necessariamente diferente daquela “geral”.

O instrumento indicado por Rousseau reenvia directamente ao papel e às prerrogativas do corpo soberano. Ele tinha recordado no capítulo XII do livro III que “o soberano, não tendo outra força para além do poder legislativo, não age senão pelas leis e não sendo as leis senão actos autênticos da vontade geral, o soberano não poderia agir senão quando o povo se encontra reunido”<sup>132</sup>.

Assim, as assembleias em que o povo se manifesta como “soberano”, devem ser periódicas e fixadas pela constituição; de facto, faltaria uma garantia segura se fosse o governo a convocá-las e nada poderia impedir que um executivo decidido em abusar dos seus poderes deixasse de cumprir esta tarefa. Acabar-se-ia assim na situação que se criou em Genebra depois do *Édito de Mediação* quando, sendo constitucionalmente atribuição

---

<sup>131</sup> *Du Contrat social ou Essai sur la forme de la République*, O. C., III, pp. 296-297.

<sup>132</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 425.

do Pequeno Conselho convocar as assembleias do Conselho Geral, com o decorrer do tempo deixaram de ser reunidas<sup>133</sup>: “O príncipe não poderia impedi-las sem quebrar abertamente as leis, declarando-se inimigo do Estado”<sup>134</sup>. Tal não implica que não possam existir assembleias “extraordinárias”, convocadas pelo governo em ocasiões particulares, mas o papel fundamental diz respeito às “ordinárias”, que “a simples data torna legais” e que, respeitando o princípio de equilíbrio recíproco entre o soberano e o governo, devem ser tão frequentes quanto mais “forte” é o poder executivo: “quanto mais o governo é forte, mais frequentemente o soberano se deve mostrar”. A sua tarefa é a de deliberar acerca das leis, mas a ulterior atribuição é a de se pronunciar acerca das pessoas que cumpriram as funções de “magistrados”, sobre a sua actividade e a própria forma de governo; estas devem manifestar a vontade do soberano, sempre sobre dois pontos fundamentais: a manutenção ou não da forma do executivo existente e a confirmação das pessoas que tiveram cargos de governo. Rousseau é explícito: “Estas assembleias, que têm por único objecto a manutenção do contrato social, devem sempre abrir-se com duas fórmulas insupríveis, votadas em separado. A primeira: *se agrada ao soberano conservar a presente forma de governo*. A segunda: *se agrada ao povo deixar a administração àqueles que dela estão actualmente encarregados*”<sup>135</sup>. Estas duas questões de carácter geral são prerrogativas legítimas do soberano porque, segundo um dos princípios constitutivos do pacto social, o soberano não se encontra vinculado a nenhuma lei civil e a instituição do governo é exactamente uma lei e a eleição dos “magistrados” um acto particular ou de magistratura que consiste na execução da lei.

Dependência do governo da vontade soberana, portanto, na medida em que é assegurada uma verificação periódica da actividade do poder executivo pelo legislativo; dependência substancial também, se a autonomia do governo é relativa à caracterização das modalidades através das quais torna operativas as leis da assembleia soberana, à qual é obrigado a prestar sistemática e periodicamente conta do trabalho por si realizado. Certamente, a engenharia constitucional, a “arte do legislador”<sup>136</sup> tal como é exposta no *Espírito das Leis*, não pode eliminar as tensões que podem surgir entre os dois pólos da

---

<sup>133</sup> *Lettres écrites de la Montagne*, VII, O. C., III, p. 827.

<sup>134</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 436.

<sup>135</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 436.

<sup>136</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 393: «L'Auteur de *l'Esprit des Lois* a montré dans des foules d'exemples par quel art le législateur dirige l'institution vers chacun de ces objets».

sociedade política; a complexidade intrínseca de cada ordenamento político não pode ser eliminada por nenhum apercebimento teórico e Rousseau tem consciência das dificuldades inerentes às sociedades democráticas. É o limite do artifício democrático que é insuperável para o “legislador” mais perspicaz. Pessimismo, mas sobretudo consciência das dificuldades da tarefa política, da “arte conduzida à perfeição”<sup>137</sup> que é um complicado jogo de equilíbrios, de relações, de nexos entre as partes e tem a ver não com os homens em abstracto, mas com “os homens como são e as leis como podem ser”<sup>138</sup>. A natureza humana não pode certamente ser modificada, mas os indivíduos, podem ser colocados em condições que tornem possível e facilitem a expressão e a realização da vontade geral, que é “em cada um, um acto puro do entendimento que raciocina, no silêncio das paixões, sobre aquilo que o homem pode exigir do seu semelhante e sobre o que o seu semelhante pode exigir dele”<sup>139</sup>, ou seja, da justiça. O *Contrato Social* tem por finalidade a demonstração da possibilidade da justiça numa ordem política baseada no princípio da soberania democrática. Mas existe uma imperfeição intrínseca na natureza dos indivíduos, bem como nas instituições políticas, que é o limite intrínseco do artifício que condiciona e torna complexa todas as operações do ordenamento político implicando contínuos ajustamentos.

Mesmo para os limites inerentes a qualquer tipo de artifício, portanto inerentes também ao político, Rousseau delineou as condições que devem permitir a eficaz dependência do “*poder executivo*” ao “*poder legislativo*”<sup>140</sup>. Tal controle manifesta-se sob forma da verificação dos actos do governo por parte do soberano, verificação periódica que, pelo menos em princípio, não está em poder do governo impedir e que diz respeito não só às pessoas, mas a própria forma do executivo. Deste ponto de vista não há dúvida que o resultado pretendido, o controle do governo para impedir que este “usurpe” a autoridade soberana, é substancialmente atingido.

Rousseau afirma, desde o livro II do *Contrato*, que a soberania democrática é “indivisível”, “inalienável” e absoluta, residindo no poder legislativo e os outros poderes, tal como o executivo, no qual se inclui o poder judicial, são “emanações”

---

<sup>137</sup> *Du Contrat social ou Essai sur la forme de la république*, O. C., III, p. 288.

<sup>138</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 351.

<sup>139</sup> *Du Contrat social ou Essai sur la forme de la république*, O. C., III, p. 286.

<sup>140</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 395.

daquele<sup>141</sup>. Por outro lado, próximo e afastado de Hobbes, Rousseau pode sustentar que tal indivisibilidade não contrasta com a conservação da “liberdade” dos cidadãos, porque a soberania não é senão a expressão das suas vontades, sendo o soberano constituído pelos membros da sociedade política reunida em assembleia. Além disso, não é de temer que os direitos dos indivíduos “particulares” possam ser violados porque “é impossível que o corpo queira prejudicar todos os seus membros” e que os indivíduos como “cidadãos” na qualidade de “soberanos” queiram fazer mal a si próprios como “súbditos”<sup>142</sup>. A indivisibilidade da soberania é a única condição possível para a garantia da unidade da sociedade política; dividir a soberania significa, tanto para Rousseau como para Hobbes, introduzir nela o perigo de um novo “estado de natureza” no campo das relações sociais. Certamente, na situação que dá lugar ao pacto, criam-se as condições essenciais para tornar operante a “razão pública”<sup>143</sup>, veículo da justiça, que ao contrário do que acontecia no “estado de natureza” social, torna-se um “interesse” específico de todos os membros da sociedade e a racionalidade do soberano configura-se como a garantia da impossibilidade de decisões injustas e leis iníquas.

Quando se refere aos “direitos dos cidadãos e do soberano”, Rousseau afirma que “pelo pacto social tudo o que cada um aliena do seu próprio poder, dos seus próprios bens, da sua liberdade, é somente a parte de tudo isso cujo uso importa à comunidade”; apesar disso, é “preciso admitir que só o soberano é juiz desta importância”. Mas tal não cria problemas de violação dos direitos individuais: “Todos os serviços que um cidadão pode prestar ao Estado deve-os prestar logo que o soberano os peça; mas o soberano, por seu lado, não pode sobrecarregar os súbditos com nenhuma cadeia inútil para a comunidade. Nem pode mesmo querê-lo, porque sob a lei da razão nada se faz sem causa, nem sob a lei de natureza”<sup>144</sup>. A racionalidade do soberano é suficiente tutela do respeito dos direitos dos singulares e da prossecução do “bem comum”. Mas o que faz falta é a garantia da sua racionalidade que, sempre e de qualquer forma, deveria inspirar as deliberações da assembleia soberana e, embora a “vontade geral” retire a sua autoridade da “razão que a ditou”<sup>145</sup>, como se pode ter a certeza de que as decisões da

---

<sup>141</sup> *Contrat social*, O. C., III, pp. 369-370.

<sup>142</sup> Cf. *Contrat social*, O. C., III, p. 363.

<sup>143</sup> *Du Contrat social ou Essai sur la forme de la république*, O. C., III, p. 310.

<sup>144</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 373.

<sup>145</sup> *Discours sur l'Économie Politique*, O. C., III, p. 249.

assembleia tenham sempre o cunho da razão e da justiça? Rousseau reconhece que há por vezes uma grande diferença entre a “vontade geral”, considerada abstractamente como a “regra de justiça” e as “deliberações do povo”<sup>146</sup>, e a “vontade de todos” ou a “soma” das vontades particulares e que mesmo que o povo como “corpo” queira sempre o seu próprio bem, o seu “juízo” nem sempre é “esclarecido”<sup>147</sup>.

Deduz-se que para Rousseau a mais grave ameaça à justiça e aos direitos dos cidadãos, à própria ordem da sociedade, vem do governo; do soberano vale a máxima de *vox populi, vox Dei*: “O soberano, pelo simples facto de ser, é sempre tudo o que deve ser”<sup>148</sup>. Tendo reconhecido que a soberania democrática é *conditio sine qua non* da unidade e da estabilidade da ordem política, Rousseau considera que o arbítrio nasce quase sempre de uma força empregue fora da lei, mais do que de um engano acerca do “bem comum” ou da justiça.

Rousseau declara inatacável a teoria da soberania popular, fundando os princípios normativos da democracia qualquer que seja a forma de governo. Quando Rousseau afirma que “todo o Estado legítimo é Republicano”, a “República” designa todo o regime democrático que se rege por leis conforme às máximas do Estado de Direito, sob qualquer forma de “administração”.

Os elementos essenciais da ordem delineada no *Contrato Social* não pedem um tratamento específico senão quando resulta útil enquadrar o percurso da reflexão de Rousseau, que se entende propor aqui em seguida.

Vale a pena destacar como o processo seguido por Rousseau até ao capítulo 6 do livro II (precisamente o da lei) segue substancialmente a lógica tradicional dos tratados sobre a “ciência política” dos séculos XVI, XVII e XVIII. Trata-se de proceder à construção lógico-normativa do artifício político democrático que pretende, em virtude do método sobre o qual se funda, a evidência e a exactidão da “geometria” na qual, como já Hobbes na Epístola Dedicatória do *De Cive* tinha sustentado, a política deve inspirar-se para se elevar à categoria de disciplina rigorosa e subtraída ao limbo obscuro e incerto da “opinião”.

---

<sup>146</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 371.

<sup>147</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 380.

<sup>148</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 363: «Le Souverain, par cela seul qu’il est, est toujours tout ce qu’il doit être».

No entanto, o artifício político, expressão da abstracta racionalidade que opera as suas deduções cuidando exclusivamente ao rigor formal do processo conduzido *more geometrico*, evidencia os seus limites quando se considera o concreto funcionamento da “máquina política”<sup>149</sup>, que em virtude da morfologia própria do método científico pode mostrar a sua coerência interna, mas encontra-se confinado à esfera de validade que pode pretender exclusivamente no âmbito rarefeito da teoria, configurando-se como o produto de uma sucessão de artifícios lógicos que resulta estranha à concretização da realidade social e histórica.

O fim do capítulo 6 do livro II assinala o ponto no qual o *Contrato Social* introduz uma ruptura em relação à rígida ortodoxia do método jusnaturalista e em que a estrutura da reflexão rousseauiana mostra uma significativa mutação.

Se a liberdade deve ser o fundamento da ordem política, é necessário que o povo submetido às leis seja o seu “autor”<sup>150</sup>. Trata-se da “máxima fundamental de todo o Direito Político”<sup>151</sup>. Mas a aplicação deste princípio cria problemas que não são certamente de relevo secundário. As linhas finais do capítulo em questão ilustram-nas:

“As leis não são propriamente senão as condições da associação civil. O povo submetido às leis deve ser o seu autor; só àqueles que se associam cabe regular as condições da sociedade. Mas como as regularão? Será de um comum acordo, por uma súbita inspiração? [...] Quem lhes dará a providência necessária para formar os actos respectivos e os publicar antecipadamente, ou como as pronunciará em caso de necessidade premente? Como é que uma multidão cega que muitas vezes não sabe o que quer, porque raramente sabe o que é bom para si, executaria por si própria uma empresa tão grande e tão difícil como é um sistema de legislação?”<sup>152</sup>

Além disso, a resposta das deliberações do “povo” à “vontade geral” não é um dado de facto ou uma espécie de produto espontâneo, mas um objectivo difícil de realizar, que é necessário garantir constantemente:

“Por si próprio o povo quer sempre o bem, mas por si próprio nem sempre o vê. A vontade geral é sempre recta, mas o juízo que a guia nem sempre é esclarecido. É preciso fazer-lhe ver os objectos como são, algumas vezes como devem parecer-lhe,

---

<sup>149</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 364.

<sup>150</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 363.

<sup>151</sup> *Discours sur l'inégalité*, O. C., III, p. 181.

<sup>152</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 380: «Les lois ne sont proprement que les conditions de l'association civile. Le Peuple soumis aux lois en doit être l'auteur; il n'appartient qu'à ceux qui s'associent de régler les conditions de la société: mais comment les régleront-ils? Sera-ce d'un commun accord, par une inspiration subite? [...] Qui lui donnera la prévoyance nécessaire pour en former les actes et les publier d'avance, ou comment les prononcera-t-il au moment du besoin? Comment une multitude aveugle qui souvent ne sait ce qu'elle veut, parce qu'elle sait rarement ce qui lui est bon, exécuterait-elle d'elle-même une entreprise aussi grande, aussi difficile qu'un système de législation?».

mostrar-lhe o bom caminho que ela procura, protegê-la das seduções das vontades particulares, aproximar dos seus olhos os lugares e os tempos, contrabalançar a atracção das vantagens presentes e sensíveis pelo perigo dos males distantes e ocultos. Os particulares vêem o bem que rejeitam, o público quer o bem que não vê. Todos têm igualmente necessidade de guias. [...] Eis de onde nasce a necessidade de um Legislador”<sup>153</sup>.

Os problemas que emergem são essencialmente dois. Por um lado, assegurar a rectidão das deliberações do povo soberano, rectidão que é entendida como a capacidade de formular um juízo “esclarecido” oposto ao insidioso egoísmo e à “sedução das vontades particulares”; por outro lado, colocar as bases de um “sistema de legislação” que traduza as prescrições gerais e abstractas do “direito político” em leis positivas que tenham em conta as peculiaridades de cada “nação”.

Se o “povo” quer conservar a sua liberdade, deve aprender a dar-se as suas próprias leis; o ideal rousseauniano de liberdade é, como o autor do *Contrato* recorda frequentemente, muito exigente<sup>154</sup>. Por um lado, implica a rejeição do “hobbisme” — o qual não é mais que a manifestação mais rigorosa do “despotisme”<sup>155</sup>; e, por outro lado, opõe-se também à concepção de liberdade apresentada por Montesquieu, com clara reminiscência lockiana, no *Esprit des Lois*, onde se afirma que a liberdade consiste na garantia da “segurança” dos privados<sup>156</sup>.

O exercício de auto-governo implica a instauração de uma complexa *paideia* cívica, cujo objectivo é o de transformar os indivíduos, naturalmente “independentes”, em autênticos “cidadãos”; e a cidadania, tal como é entendida por Rousseau, constitui um requisito moral antes de ser jurídico, e comporta a capacidade de cada membro da

---

<sup>153</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 380: «De lui-même le peuple veut toujours le bien, mais de lui-même il ne le voit pas toujours. La volonté générale est toujours droite, mais le jugement qui la guide n'est pas toujours éclairé. Il faut lui faire voir les objets tels qu'ils sont, quelquefois tels qu'ils doivent lui paraître, lui montrer le bon chemin qu'elle cherche, la garantir de la séduction des volontés particulières, rapprocher à ses yeux les lieux et les temps, balancer l'attrait des avantages présents et sensibles, par le danger des maux éloignés et cachés. Les particuliers voient le bien qui qu'ils rejettent: le public veut le bien qu'il ne voit pas. Tous ont besoin également de guides. [...] Alors des lumières publiques résulte l'union de l'entendement et de la volonté dans le corps social, de-là l'exact concours des parties, et enfin la plus grande force du tout. Voilà d'où naît la nécessité d'un Législateur».

<sup>154</sup> *Discours sur l'inégalité*, O. C., III, pp. 112-113. Cf. *Discours sur l'Économie Politique*, III, p. 259; *Contrat social*, III, pp. 428-431.

<sup>155</sup> *Que l'état de guerre naît de l'état social*, O. C., III, p. 611.

<sup>156</sup> MONTESQUIEU, Charles-Louis de, *Œuvres Complètes*, ed. estabelecida e anotada por Roger CAILLOIS. Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1951, t. II, *De l'Esprit des Lois*, Liv. XII, cap.2, De la liberté du citoyen, p.431: «La liberté philosophique consiste dans l'exercice de sa volonté, ou du moins (s'il faut parler dans tous les systèmes) dans l'opinion où l'on exerce sa volonté. La liberté politique consiste dans la sûreté, ou du moins dans l'opinion que l'on a de sa sûreté».



“associação” superar a esfera da “existência absoluta” para ser “parte” de um “todo”, de transportar o eu numa unidade comum<sup>157</sup>. Nisto consiste a virtude pública, que é o pressuposto imprescindível para orientar a assembleia soberana na procura do “bem comum”<sup>158</sup> e operar em conformidade à “vontade geral”.

Segundo uma clara reminiscência platónica que Rousseau retoma abertamente, para tal exigência educativa a “ciência política” mostra-se inadequada. A “filosofia”, que pode tornar inteligíveis em abstracto, aplicando o método *científico*, as condições de legitimidade da ordem política justa, aparece desarmada se não se apoiar em “argumentos sólidos”.

Os seus limites são os da “razão”, evidenciados com clareza no livro III do *Emílio*, onde Rousseau ressalta que, no plano moral, a incidência de tal faculdade é exclusivamente teórica, não prática, e encontra-se privada de real capacidade operativa, ou inadequada a endereçar as acções: “os argumentos frios podem determinar as nossas opiniões, não as nossas acções; fazem-nos crer e não agir: demonstra-se o que é necessário pensar e não o que é necessário fazer”<sup>159</sup>. A “tranquila razão” faz-nos “aprovar ou refutar”<sup>160</sup>, mas por outro lado é preciso traduzir a aprovação ou a refutação em acção concreta e determinada. Uma “virtude” fundada somente em demonstrações racionais não tem uma “base sólida”<sup>161</sup>.

Portanto, a ordem política delineada nos dois primeiros livros do *Contrato*, deduzida com límpida coerência formal a partir do exame da “natureza humana” que deve permitir a realização dos seus “direitos” intrínsecos, arriscar-se-ia a permanecer em princípio abstracta, esquema racional teoricamente perfeito, mas não passível de actuar *de facto*, se a sua concretização fosse só confiada à “filosofia” que é a projecção da “tranquila razão”. Tornar-se-ia, portanto, num *dever ser* que não consegue traduzir-se em *ser*, de um *direito* que não se conjuga com a *história*.

A mediação, impossível no âmbito restrito da “ciência política”, é operada através da introdução da figura do “legislador” que, apoiado na “filosofia”, tem a tarefa de fazer com que os indivíduos possam satisfazer as exigências da “virtude pública”,

---

<sup>157</sup> *Émile*, I, O. C., IV, p. 249.

<sup>158</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 437.

<sup>159</sup> *Émile*, O. C., IV, p. 648.

<sup>160</sup> *Émile*, O. C., IV, p. 453.

<sup>161</sup> *Émile*, O. C., IV, p. 602.

exigida para o bom funcionamento da “sociedade bem ordenada”<sup>162</sup>. Não é por acaso que as suas características distintivas são principalmente, mas não exclusivamente, de ordem moral. A tarefa de se exprimir através de um consciente recurso à religião como instrumento para creditar a sua obra aos olhos de um “povo”, ainda não em grau de compreender plenamente o seu significado, de falar ao “coração” dos homens e, a partir daqui, começar a utilizar os instrumentos da formação ético-política dos membros da constituinte “república”, culmina na realização do “espírito social”, único tecido estável conectivo da ordem política. Nisto constituiu a grandeza dos antigos legisladores, de Moisés a Licurgo ou Numa, hoje substituídos por aqueles “fazedores de leis”<sup>163</sup>, meros codificadores esquecidos dos fins morais que cada legislador deve perseguir e incapazes de individualizar os meios através dos quais os fins podem ser perseguidos com sucesso. Moisés, que conseguiu a “extraordinária empresa de reunir num corpo nacional um bando de infelizes fugitivos, sem arte, sem armas, sem talentos, sem virtude, sem coragem” e que, dando ao seu povo “costumes” e “usos” conseguiu transformar uma “turba nómada e servil” num “corpo político”<sup>164</sup>, é, segundo Rousseau, a encarnação por excelência do tipo ideal de legislador.

Os “costumes” constituem o instrumento privilegiado do “legislador” e o seu efeito principal deveria ser o desenvolvimento do “espírito social”, que não se pode pressupor na origem da sociedade política, mas pode representar o resultado da influência que cada um exerce sobre esta. Rousseau cita Montesquieu: “No nascimento das sociedades, diz Montesquieu, são os chefes das repúblicas que fazem a instituição e em seguida é a instituição que forma os chefes das repúblicas”<sup>165</sup>.

Neste contexto, a figura do “legislador” apresenta-se, antes de mais, como a de um “educador”; dele parte a obra de formação do *ethos* civil que, depois de superado o estágio de Estado nascente, os membros da “República” devem prosseguir mantendo a virtude pública que toma forma e consistência através das “instituições nacionais”. O

---

<sup>162</sup> *Du Contrat social ou Essai sur la forme de la République*, O. C., III, p. 289.

<sup>163</sup> *Considérations sur le Gouvernement de la Pologne*, O. C., III, p. 956.

<sup>164</sup> *Considérations sur le Gouvernement de la Pologne*, O. C., III, p. 956.

<sup>165</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 381: «Dans la naissance des sociétés, dit Montesquieu, ce sont les chefs des républiques qui font l’institution, c’est ensuite l’institution qui forme les chefs des républiques». Rousseau cita as *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, I (adição da edição de 1748).

“legislador” é em tudo um “pedagogo para os povos”<sup>166</sup> e as analogias com o educador de Emílio são muitas e consistentes. O primeiro pode ser considerado, se é lícito usar uma terminologia desta forma, a transcrição em chave política do segundo e apelado a desenvolver, em relação ao “povo”, a função que o preceptor desenvolve, na “educação privada”, o qual deve preparar o discípulo a tornar-se progressivamente num sujeito capaz de se auto-governar, ou seja, em grau de “reinar sobre si mesmo”<sup>167</sup> através da “razão” e da “consciência”.

Tal não se pode obter sem a intervenção ao lado da “filosofia”, que delineia com cristalina limpidez os contornos da sociedade justa, mas sem suficiente tomada de posição sobre o ânimo dos homens, e que explica os mecanismos da “máquina política”, mas não da “arte” do “legislador”<sup>168</sup>, tão complexa quanto a “ciência política”, que consiste em formar homens adaptados a viver na “república”, de tal forma que os “princípios do direito político” não permaneçam unicamente esquemas abstractos de uma “razão” incapaz de penetrar no ânimo e guiar os comportamentos.

É legítimo, retomando as linhas fundamentais da antropologia filosófica de Rousseau, estabelecer a relação entre o papel que o “legislador” desenvolve no âmbito político em relação às colectividades com o que é desenvolvido pela “consciência” em referência à existência moral do indivíduo.

No campo da “moral” como no campo da “política”, tanto a “bondade” como a “justiça” estariam condenadas a permanecer “termos abstractos”<sup>169</sup> se a “razão” não tivesse, como apoio aos seus “argumentos frios”<sup>170</sup>, uma alavanca capaz de as tornar operantes, tanto na experiência do sujeito singular (a “consciência”) como na história das sociedades (o “legislador”). A ética cartesiana e a “ciência política” jusnaturalista são criticadas do mesmo ponto de vista, ou seja, por uma confiança excessiva e orgulhosa na razão. É esta confiança que no campo da política leva a subavaliar a relevância do problema da necessidade da complexa mediação entre as regras do “direito político” na sua incontaminada pureza, por um lado, e a realidade antes de mais humana, com todas

---

<sup>166</sup> GAGNEBIN, Bernard, “Le rôle du Législateur dans les conceptions politiques de Rousseau”, in AA. VV. *Études sur le ‘Contrat social’ de Jean-Jacques Rousseau*, p. 278.

<sup>167</sup> *Émile*, O. C., IV, p. 858.

<sup>168</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 393.

<sup>169</sup> *Émile*, O. C., IV, p. 522.

<sup>170</sup> *Émile*, O. C., IV, p. 648.

as suas contradições, pelo outro; e assim acaba-se por olhar somente para as “leis como podem ser”, esquecendo “os homens como são”<sup>171</sup>, e pretende-se suficiente demonstrar abstractamente a razão de determinada coisa para que tal se traduza imediatamente em realidade. Pelo contrário, a “arte” sapiente da legislação atenta ao “coração” dos homens e à sua educação, a arte que parece desconhecida dos “jurisconsultos”, satisfeitos por elaborarem sistemas *in vitro*, é indispensável para que o “direito” se faça experiência vivida e partilhada.

A crítica ao abstraccionismo da racionalidade jusnaturalista evidencia-se no *Contrato*, onde Rousseau mostra a complexidade da passagem entre o momento relativo à definição das normas do “direito político” e à sua tradução nas condições particulares das “nações” singulares. Porquanto se queira insistir que Rousseau tenha tomado distância em relação ao método de Montesquieu, vendo nele um método com a finalidade exclusiva de examinar o direito positivo na sua mera facticidade<sup>172</sup>, não se pode deixar de reconhecer que a influência do *Esprit des Lois* permanece decisiva para compreender os pontos centrais dos *Principes du droit politique*.

Sem considerar esta influência é impossível ter em conta a preocupação relativa ao “sistema de legislação”<sup>173</sup>, ou de uma constituição que, enquanto tal, tenha em conta as peculiaridades do “povo” e do país ao qual é destinado. O dogmático universalismo e o anti-histórico racionalismo dos “políticos” e “jurisconsultos” é chamado, no *Contrato*, a prestar contas com o realismo sociológico de Montesquieu, que Rousseau não esquece nem subavalia.

Em suma, a individualização das normas do “direito político” e a indicação dos “direitos” que a sociedade política deve garantir não são, *per si*, suficientes para esgotar o problema da ordem política justa. É necessário também ter em conta que depois o “direito político” se deve traduzir em leis positivas, específicas e determinadas: a tarefa relativa à formação do *espírito social*<sup>174</sup> é essencial e sem ela a sociedade “bem

---

<sup>171</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 351.

<sup>172</sup> No livro V do *Émile*, Rousseau estabelece a diferença entre o seu método e o de Montesquieu. O. C., IV, p. 836: «Le seul moderne en état de créer cette grande et inutile science [le droit politique] eut été l'illustre Montesquieu. Mais il n'eut garde de traiter des principes du droit politique; il se contenta de traiter du droit positif des gouvernements établis, et rien au monde n'est plus différent que ceux deux études».

<sup>173</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 391.

<sup>174</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 383.

ordenada” estaria destinada a permanecer no limbo das “quimeras”. Não é ocasional a indicação de que um “sistema de legislação” é “uma empresa grande” e “difícil”<sup>175</sup>, mas também uma passagem decisiva para a instituição do “corpo político”. Numa passagem da *Lettre à D’Alembert* é emblemática a consciência que Rousseau tem do problema:

“No fundo, a instituição das leis não é uma coisa tão maravilhosa, que com senso e equidade, todo o homem não pudesse muito bem encontrar por si mesmo aquelas que, bem observadas, seriam as mais úteis à sociedade. Onde está o mais pequeno escolar de direito que não ergueria um código de uma moral tão pura como aquela das leis de Platão? Mas não é somente disto que se trata. É de apropriar de tal modo este código ao Povo para o qual é feito, e às coisas sobre as quais se estatui, que a sua execução se seguiria do mero concurso destas conveniências; é de impor ao Povo, a exemplo de Sólon, menos as melhores leis em si mesmas, que as melhores que ele possa comportar numa situação dada”<sup>176</sup>.

O que deve ser notado, num autor que professa a sua adesão ao método da “ciência política” jusnaturalista, é o plano diferente em que são colocadas, por um lado, a individualização de um “código de moral” em abstracto, e por outro, a tarefa de “apropriar este código ao povo para o qual é feito”. A segunda exigência é configurada como muito mais difícil do que a primeira; e o “legislador” é significativamente contraposto ao “escolar de direito” que, imitador de Platão, crê poder limitar-se a indicar leis universalmente válidas para todos os tempos e lugares.

Também em tal aspecto, portanto, a figura do “legislador” emerge para mediar a passagem entre o “direito político” e a história. Todavia, “aquele que redige as leis não tem, pois, ou não deve ter qualquer direito legislativo, e o próprio povo não pode, ainda que o quisesse, despojar-se deste direito incommunicável; porque segundo o pacto fundamental só a vontade geral obriga os particulares, e nunca se pode estar seguro de que uma vontade particular é conforme à vontade geral, senão depois de submetida aos sufrágios livres do povo”<sup>177</sup>. Assim, em coerência com os “princípios do direito

---

<sup>175</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 380.

<sup>176</sup> *Lettre à d’Alembert*, O. C., V, p. 61: «Dans le fond, l’institution des lois n’est pas une chose si merveilleuse, qu’avec du sens et de l’équité, tout homme ne put très-bien trouver de lui-même celles qui, bien observées, seraient les plus utiles à la société. Où est le plus petit écolier de droit qui ne dressera pas un code d’une morale aussi pure que celle des lois de Platon? Mais ce n’est pas de cela seul qu’il s’agit. C’est d’approprier tellement ce code au Peuple pour lequel il est fait, et aux choses sur lesquelles on y statue, que son exécution s’ensuive du seul concours de ces convenances; c’est d’imposer au Peuple à l’exemple de Solon, moins les meilleurs lois en elles-mêmes, que les meilleures qu’il puisse comporter dans la situation donnée».

<sup>177</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 383.

político”, o “ofício” do legislador “que constitui a república, não entra na sua constituição” e “não é, de modo nenhum, de magistratura ou de soberania”<sup>178</sup>.

Certamente, o aprofundamento do problema da legislação pode não estar sempre à altura de centralidade que lhe é atribuída, mas só o facto de o ter focado, no coração da reflexão finalizada pela definição do “*droit politique*”, serve para demarcar a distância que, no plano metodológico, separa Rousseau do jusnaturalismo dos séculos XVI, XVII e XVIII.

Por outro lado, como ler os capítulos 7, 8, 9, 10 e 11 do livro II do *Contrato Social*, senão como a expressão da importância atribuída por Rousseau ao problema da realização prática da ordem política justa nas situações particulares, ou seja, nas sociedades históricas? De facto, neles são tomadas em consideração as qualidades, os atributos e os requisitos que um “povo” deve possuir para que a instituição da ordem política chegue a bom termo. E o mesmo se aplica a todo o livro III dedicado, como se viu, à ilustração da teoria do “governo” e à análise das formas que pode assumir.

No primeiro caso trata-se de esclarecer dois problemas essenciais da “arte” da legislação: o momento no qual um povo pode efectivamente receber um “sistema de legislação” e aquele das dimensões óptimas de um Estado<sup>179</sup>.

Relativamente ao primeiro problema, a máxima fundamental é aquela segundo a qual “existe para as nações, como para os homens, um período de maturidade que é necessário esperar antes de os submeter às leis”. Mas também tal princípio deve ter em conta a extrema complexidade e a variedade das situações concretas. De facto, “um certo povo é disciplinável desde o seu nascimento, um outro pode não o ser nem depois de dez séculos”<sup>180</sup>.

Quanto ao segundo, Rousseau afirma que o Estado não deve ser “nem demasiado grande para poder ser bem governado, nem demasiado pequeno para se poder manter por si mesmo”<sup>181</sup>. Aqui a “arte” do “legislador” consiste em encontrar o ponto de equilíbrio

---

<sup>178</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 382.

<sup>179</sup> O exórdio do capítulo 8 do livro II recorda a passagem da *Lettre à D'Alembert*: «Comme avant d'élever un grand édifice l'architecte observe et sonde le sol, pour voir s'il en peut soutenir le poids, le sage instituteur ne commence pas par rédiger de bonnes lois en elles-mêmes, mais il examine auparavant si le peuple auquel il les destine est propre à les supporter» (*Contrat social*, O. C., III, pp. 384-385). A “arte” do legislador manifesta-se como uma atenta adaptação do “direito político” às várias e diversas realidades sociais sobre as quais o direito vai ser aplicado.

<sup>180</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 386.

<sup>181</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 386.

e convergência entre estas duas exigências; mas tal não pode ser feito senão através de um atento estudo das características de cada país. Em geral pode estabelecer-se, como é observado no *Contrato Social*, que a relação ideal realiza-se quando “a terra é suficiente para manter os habitantes” e os habitantes são tantos quantos “a terra pode nutrir”<sup>182</sup>. Isto, no entanto, é feito sem esquecer que não é possível “calcular uma relação fixa entre a extensão da terra e o número de indivíduos reciprocamente suficientes”. A impossibilidade é devida tanto às “diferenças que existem nas qualidades do terreno, nas suas percentagens de fertilidade, na natureza dos produtos, na influência dos climas”<sup>183</sup>, quanto “às que se encontram no temperamento dos homens que a habitam, entre os quais existem alguns que consomem pouco num país fértil e outros que consomem muito num solo ingrato”; mas existem “mil ocasiões nas quais as conformações particulares do lugar exigem, ou permitem, que se ocupe um terreno mais vasto que aquele que pareceria necessário”<sup>184</sup>.

Passando ao livro III, recorda-se que aqui Rousseau se empenha em reportar as formas de governo às condições físicas, sociais e económicas das “nações”. Já nos referimos a este ponto e portanto é suficiente uma síntese esquemática.

A “democracia” é adequada a um “Estado muito pequeno, no qual a população possa ser reunida facilmente e cada cidadão tenha a possibilidade de conhecer todos os outros”. Além disso, são necessárias “uma atitude respeitosa nos limites impostos pela conveniência dos costumes que evita o multiplicar-se das questões e as discussões espinhosas” e ainda “uma grande igualdade nas posições sociais e nas fortunas, sem a qual a igualdade não poderia subsistir a longo prazo nos direitos e na autoridade”<sup>185</sup>. A “aristocracia” não pede “nem um Estado assim tão pequeno nem uma população tão recta que a execução das leis se conforme sem excepções à vontade pública, como numa boa democracia”. “E nem é sequer necessário — acrescenta Rousseau — um país tão grande que os chefes propostos ao governo das suas diferentes partes tenham a possibilidade de se erigirem outros tantos soberanos nos territórios da sua competência e assim começarem a tornar-se independentes para finalmente se tornarem nos chefes

---

<sup>182</sup> *Contrat social*, O. C., III, pp. 388-389.

<sup>183</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 389.

<sup>184</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 389.

<sup>185</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 405.

efectivos”<sup>186</sup>. Finalmente, a monarquia “convém só aos grandes Estados”: “Quanto mais a administração pública é numerosa, mais a relação entre o príncipe e os súbditos diminui e se aproxima da igualdade, de modo que esta relação é uma ou a igualdade mesma na democracia. Esta relação aumenta à medida que o Governo se concentra e atinge o seu *maximum* quando o Governo está nas mãos de um só homem. Então existe uma distância demasiado grande entre o príncipe e o povo, e ao Estado falta coesão. Para a formar são necessárias ordens intermédias: Príncipes, os Grandes e a nobreza. Ora, tudo isto não convém a um pequeno Estado, que é levado à ruína por todos estes graus”<sup>187</sup>.

Sente-se aqui o acento *determinista* e o admirador do *Esprit des Lois* parece ir tão longe quanto o seu mestre com aquela acentuação da incidência: “Eis, em cada região, as causas naturais a partir das quais se pode assinalar a forma de governo para que a leva a força do clima, e dizer até que espécie de habitantes deve ter”<sup>188</sup>. Mas esta passagem, aliás isolada, é um sinal da dívida que Rousseau contraiu em relação a um método que coloca em evidência as inadequações do dedutivismo abstracto da “ciência política” e faz valer o princípio da necessidade de uma confrontação com os dados *de facto*, físicos, climáticos, económicos<sup>189</sup>, que condicionam a realização da “sociedade bem ordenada”.

O eco do *Esprit des Lois* interfere continuamente no pensamento rousseauiano, e faz emergir problemas novos no horizonte de uma reflexão que parte dos pressupostos metodológicos da “ciência política” jusnaturalista e faz intrinsecamente seu, pelo menos inicialmente, o cariz cartesiano. O início do capítulo 3 do livro II do *Manuscrito de Genebra*, dedicado exactamente ao problema do “povo a instituir” — início mais tarde suprimido na nova disposição do *Contrato* (capítulo 8, livro III) — é a este respeito muito significativo e explícito: “Ainda que trate aqui do direito e não das conveniências,

---

<sup>186</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 407.

<sup>187</sup> *Contrat social*, O. C., III, pp. 409-410.

<sup>188</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 415.

<sup>189</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 414: «La liberté n'étant pas un fruit de tous les Climats n'est pas à la portée de tous les peuples. Plus on médite ce principe établi par Montesquieu, plus on en sent la vérité. Plus on le conteste, plus on donne occasion de l'établir par des nouvelles preuves». Dos quatro livros consagrados ao estudo do clima no *Esprit des Lois*, é sobretudo ao último, o livro XVII, que Rousseau faz alusão e que se intitula “Comment les loix de la servitude politique ont du rapport avec la nature du climat” (*Œuvres Complètes*, t. II, *De l'Esprit des Lois*, XVII, 2, p. 523 ss; ortografia original). Montesquieu escreve no capítulo 2: «Il ne faut donc pas être étonné que la lâcheté des peuples des climats chauds les ait presque toujours rendus esclaves, et que le courage des peuples des climats froids les ait maintenus libres». No capítulo 6, Montesquieu faz referência ao despotismo asiático: «La puissance doit donc être toujours despotique en Asie» (MONTESQUIEU, Charles-Louis de, *Œuvres Complètes*, t. II, *De l'Esprit des Lois*, XVII, 6, p.529).



não posso impedir-me de lançar uma vista de olhos sobre aquelas que são indispensáveis em toda a boa instituição”<sup>190</sup>. A definição do “direito” não pode ser completamente separada das “conveniências”, já que sem o seu exame continuaria, pelo menos em parte, carente.

Derathé, justamente, põe em relevo que “esta frase de transição sublinhava o ponto de vista novo em que [Rousseau] se irá colocar chamando a atenção sobre os dados económicos, geográficos ou históricos próprios a cada povo e insistindo na necessidade do legislador os ter em conta” e acrescenta que “era evidentemente o ponto de vista de Montesquieu”. Mas, talvez menos correctamente, observa que “estas considerações enquadram-se mal com a parte abstracta do livro”<sup>191</sup>.

Afirmar que as considerações em questão se inscrevem mal no contexto total do *Contrato* significa, se é verdade quanto até aqui foi colocado em relevo, não colher adequadamente o significado que assumem na obra. Através delas é introduzida no “*droit politique*” uma perspectiva inédita em relação à concepção jusnaturalista tradicional, mas tal perspectiva não resulta de uma espécie de incidente de percurso da reflexão de Rousseau, nem de um desfasamento teórico; é principalmente utilizada conscientemente como um instrumento crítico em relação à concepção científica dos “políticos” e dos “jurisconsultos” dos séculos XVI, XVII e XVIII, a partir de Hobbes. Por outro lado, se Rousseau sentisse uma incompatibilidade entre esta parte e as outras do *Contrato*, teria podido suprimi-la. Se conservou os capítulos aqui em exame e se lhes dedicou um espaço relevante e central é porque lhes atribuiu um específico relevo no contexto total da obra.

Certamente, o pensamento de Rousseau pode não estar fora do contexto definido pelo jusnaturalismo moderno, mas tal não implica que se possam subavaliar os pontos do seu pensamento nos quais são evidenciados os limites do método jusnaturalista. Com clara ascendência do *Esprit des Lois*, devemos interrogarmo-nos sobre os aspectos que nascem quando os princípios abstractos da ciência do direito e os contornos rarefeitos da ordem política *more geometrico demonstrato* se confrontam, como é inevitável, com a história e a realidade das singulares “nações”<sup>192</sup>. Poder-se-ia dizer, adoptando a

---

<sup>190</sup> *Du Contrat social ou Essai sur la forme de la République*, O. C., III, p. 318.

<sup>191</sup> DERATHÉ, Robert, in O. C., III, p. 1465. Derathé reclama-se de C. E. VAUGHAN, *The political Writings of Jean-Jacques Rousseau*, editado dos manuscritos originais e edições autênticas. Oxford, Blackwell, New York, Wiley, 1962<sup>2</sup>, 2 vols, pp. 31-33 e 71-82.

<sup>192</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 381.

perspectiva através da qual Rousseau interpreta a posição dos “jurisconsultos”, que nestes últimos falta a indicação de como o direito pode encontrar a mediação com a história que o subtraia ao risco de uma inconclusiva evanescência, bem como a consciência da fragilidade da “razão” no campo da experiência moral e política.

Por outro lado, indo além das convenções interpretativas consolidadas, mas não necessariamente subtraídas à possibilidade de uma revisão crítica, o procedimento de Rousseau não se encontra muito longe do de Montesquieu, se é verdade que o objecto da reflexão política do autor do *Esprit des Lois* é a tentativa de “combinar” a “filosofia tradicional do direito natural” com uma “filosofia” baseada na análise sociológica dos regimes políticos e das suas dinâmicas internas<sup>193</sup>.

No entanto, mesmo tendo presentes as exigências da necessidade de superar o carácter anti-histórico do racionalismo jusnaturalista, Rousseau coloca-se face ao problema dos condicionamentos empíricos aos quais se deve submeter a elaboração filosófica da “sociedade bem ordenada” de forma diferente de Montesquieu; aquilo que em precedência é definido como o seu *realismo* é submetido a várias restrições. De facto, Rousseau reconhece que, ultrapassadas certas condições — de carácter físico, económico e social, etc. — falta a possibilidade de realizar a ordem política justa delineada no *Contrato*.

Certas regras constituem *variáveis independentes* de que não é possível prescindir para a instauração e a conservação da “república”, e são variáveis que se ligam, de vários modos, à extensão do Estado, ao nível de prosperidade da sociedade, à manutenção dos “costumes”, etc. As adaptações e as “convenances”<sup>194</sup> seriam procuradas no contexto limitado de tais condições, enquanto à sua falta a tentativa de instituir a ordem política segundo a “igualdade” e a “liberdade” parece estar condenada a perecer. Assim, a um Montesquieu que procura com relativa confiança as condições da liberdade no contexto das complexas e grandes mutações da história moderna pareceria legítimo contrapor um Rousseau céptico sobre a possibilidade de que, para além de certas

---

<sup>193</sup> ARON, Raymond, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1967, p. 61: «La philosophie de Montesquieu n'est ni la philosophie déterministe simplifiée qu'Auguste Comte, par exemple, lui attribuait, ni une philosophie traditionnelle du droit naturel, mais un essai pour combiner les deux».

<sup>194</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 393: «Ce qui rend la constitution d' Etat véritablement solide et durable, c'est quand les convenances sont tellement observées que les rapports naturels et les lois tombent toujours de concert sur les mêmes points, et que celles-ci ne font, pour ainsi dire, qu'assurer, accompagner, rectifier les autres».

condicionantes, tal procura possa dar frutos e, portanto, mais empenhado na denúncia da corrupção das sociedades existentes, à qual faz o contraponto das sociedades políticas que se projectam para o futuro.

Tal linha de pensamento pode levar à interpretação de Rousseau como sendo um filósofo político que assume uma atitude substancialmente negativa e pessimista em relação ao devir histórico, considerado como uma decadência com poucas excepções, já que o acontecimento que nela se consuma é, pelo menos a partir de um certo período, um acontecimento de queda quase vertical e inelutável.

Uma interpretação deste tipo pode ser chamada a intervir em pontos importantes e significativos do pensamento rousseauiano, mas o seu conteúdo é um tanto discutível. De facto, não é possível negar — e bastaria recordar as *Considerações sobre o Governo da Polónia*, na qual Rousseau assume o papel de “legislador” deste país, atravessado por perenes e dramáticos conflitos e preste às repartições territoriais que tiveram início em 1772 — que Rousseau se tenha empenhado em fundar uma mediação entre o *direito político* e a *história*, bem para além dos limites que o segundo *Discurso* e o *Contrato Social* parecem não de forma definitiva e unívoca indicar.

Existe um contraste, poder-se-ia dizer quase ponto por ponto, entre os requisitos idóneos para a instauração da ordem política particularizados no *Contrato Social* e a situação política da Polónia na segunda metade do século XVIII: uma nação que, “despovoada, devastada, oprimida, aberta aos seus agressores, no cúmulo das suas desgraças e da sua anarquia [...] ousa pedir um governo e leis como se ela tivesse acabado de nascer”, que “está agrilhoadada e discute os meios para se conservar livre”<sup>195</sup>, cuja extensão é tal que tornaria impossível o exercício da soberania popular, cujas divisões de classe tornam extremamente difícil, no contexto das desigualdades que criam, a perseguição do “bem comum”. No entanto, Rousseau não recusa o convite dos condes Wiehlorski para a legislação da Polónia; e, na tentativa de encontrar as modalidades através das quais as ideias do *Contrato* podem traduzir-se na prática para uma realidade tão diferente e longínqua da perspectivada naquela obra, chega, entre outras coisas, a renunciar ao que pelo menos na aparência é o princípio mais inultrapassável, fulcral e rígido da sua obra, ou seja, a soberania popular directa, substituindo-a, na presença de

---

<sup>195</sup> *Considérations sur le Gouvernement de la Pologne*, O. C., III, p. 954.

uma sociedade de tais dimensões que a tornariam impraticável, pelo critério do mandato imperativo, juntamente com o da frequente rotatividade dos deputados<sup>196</sup>.

Rousseau acrescenta também a proposta do “sistema dos governos federais”, “o único que reúne as vantagens dos grandes e dos pequenos Estados”<sup>197</sup>. Também Montesquieu tratando da “república” na sua dupla forma possível, “democrática” e “aristocrática”, revelando os inconvenientes derivados do facto de que se é “pequena”, como seria necessário para poder responder adequadamente às suas finalidades, arrisca-se a ser conquistada por potências estrangeiras e, se for demasiado grande, tende a perecer por “vícios internos”, tinha encontrado na organização federativa do Estado a “forma de constituição que tem todas as vantagens internas do regime republicano, e a força exterior do monárquico”<sup>198</sup>.

Nestes pontos, poder-se-ia citar as observações respeitantes à organização do poder executivo e legislativo e as relações entre estes dois poderes (livros VII e VIII), o sistema das finanças (livro XI), as relações entre as classes (livro XIII), manifesta-se a plena consciência, por parte de Rousseau, do facto de que os “*princípios do direito político*” não podem viver num espaço fechado, avesso à história, nem serem afirmados como meras verdades *more geometrico demonstratae*, mas devem ser encarados tendo em conta a experiência de um povo e as particularidades estruturais das diferentes “nações”. Fazer incrustar o “direito político” na história comporta a adaptação às múltiplas condições sociais, perdendo o factor estático conotado nos sistemas jusnaturalistas. Comporta também que a história social deva ser submetida ao crivo da própria razão a fim de encontrar, na complexa estrutura dos acontecimentos passados e

---

<sup>196</sup> *Considérations sur le Gouvernement de la Pologne*, O. C., III, pp. 978-979: «Un des plus grands inconvénients des grands Etats, celui de tous qui rend la liberté le plus difficile à conserver, est que la puissance législative ne peut s’y montrer elle-même, et ne peut agir que par députation». Rousseau indica os meios de prevenir o “mal terrível” da “corrupção” do poder legislativo: “Le premier est [...] la fréquence des Diètes, qui changeant souvent les représentants, rend leur séduction plus coûteuse et plus difficile. [...] Le second moyen est d’assujettir les représentants à suivre exactement leurs instructions et à rendre un compte sévère à leurs constituants de leur conduite à la Diète».

<sup>197</sup> *Considérations sur le Gouvernement de la Pologne*, O. C., III, p. 971. Cf. O. C., III, p. 1010: «Si la Pologne était selon mon désir une confédération de trente-trois petits Etats, elle réunirait la force des grandes Monarchies et la liberté des petites Républiques».

<sup>198</sup> MONTESQUIEU, Charles-Louis de, *Œuvres Complètes*, t. II, *De l’Esprit des Lois*, Liv. IX, cap. 1, p.369: «Si une république est petite, elle est détruite par une force étrangère; si elle est grande, elle se détruit par un vice intérieur. Ce double inconvénient infecte également les démocraties et les aristocraties [...] s’ils n’avoient imaginé une manière de constitution qui a tous les avantages intérieurs du gouvernement républicain, et la force extérieure du monarchique. Je parle de la république fédérative» [ortografia original].

presentes, os caminhos possíveis para traduzir na prática os princípios da ordem política justa.

A instância da realização da liberdade que estes princípios enumeram pede a um povo que se submeta somente às leis que ele próprio em “corpo” se dá — este é o sentido das *Considerações* — mas deve ser reportada, para não se limitar ao plano dos “projectos quiméricos”<sup>199</sup>, às múltiplas condições, sociais, geográficas e históricas, nas quais se pretende actuar. O mandato imperativo pode ser, portanto, o caminho pelo qual o princípio da soberania popular encontra a forma de se realizar, juntamente com outros dados adquiridos na época moderna, caracterizada pela existência de “grandes Estados” em que a liberdade só é susceptível de se “conservar” através da representação.

A política constitui-se, em Rousseau, como a síntese da “ciência” e da “arte”. Enquanto “ciência” é uma obra da *razão* que pretende com a clareza e a evidência da matemática e da geometria, deduzir os contornos da “sociedade bem ordenada” a partir da caracterização das propriedades e atributos fundamentais da “natureza humana”<sup>200</sup>.

Mas uma disciplina fruto da razão calculadora é submetida aos seus limites, que são acima de tudo, para Rousseau, limites de carácter operativo. A sociedade justa, delineada através de procedimentos racionais pela política como ciência mãe das outras ciências subsidiárias, poderia estar destinada a permanecer mero programa teórico se a sua realização fosse conotada somente ao seu rigor formal: a máxima que “conhecer o bem não significa amá-lo”<sup>201</sup> é tão válido na “moral” quanto na “política”.

É para resolver este *impasse* da “ciência” que intervém a “arte” da “legislação”, que tem uma dupla esfera de aplicação. No seu interior são encontrados os meios para promover a formação ética e política dos membros da “república” instituída, formação que tem como objectivo criar autênticos “cidadãos”; assim é concretizável a “liberdade” como auto-governo, da qual a “virtude pública” constitui o pré-requisito essencial.

Em segundo lugar, à *legislação* é confiada a mediação entre o momento relativo à delineação abstracta dos “princípios do direito político” e a sua realização nas situações

---

<sup>199</sup> *Considérations sur le Gouvernement de la Pologne*, O. C., III, p. 970: «Évitons, s’il se peut, de nous jeter dès les premiers pas dans des projets chimériques».

<sup>200</sup> *Discours sur l’inégalité*, O. C., III, p. 124.

<sup>201</sup> *Émile*, O. C., IV, p. 600.

particulares das “nações” singulares. Esta passagem não é vista por Rousseau como um aspecto marginal, mas como um elemento constitutivo do “*direito político*”.

Em ambos os casos, através da “arte” do “legislador”, são evidenciados os limites da *razão política* fundada a partir exclusivamente do abstracto e dogmático racionalismo cartesiano feito pelo próprio jusnaturalismo moderno.

Deste último, Rousseau evidencia aquelas que parecem ser as suas mais graves deficiências. Por um lado, a simples demonstração racional das normas do “*direito político*” mostra-se insuficiente para levar os homens a adoptá-las na concreta *práxis* política. Por outro lado, as normas do direito, se não quiserem permanecer meramente utópicas, devem ser reconduzidas às mais variadas situações que ocorrem no espaço e no tempo. Retirando as ilações do ensinamento de Montesquieu, Rousseau assume como problema iniludível e não acessório do “direito político” a mediação entre o *direito político* e a *história*. O *Esprit des Lois* acaba por ter o valor de uma obra fundamental, na medida em que coloca em evidência que o racionalismo jusnaturalista reduz-se à definição puramente académica da ordem política justa e, portanto, sem tomar posição sobre as realidades históricas e sociais, mostrando-se incapaz de resolver a questão concreta da sociedade justa.

Já no *Contrato Social* a consciência deste problema encontra-se presente no livro II, capítulos 6-11, e no livro III, capítulos 1-9 e as implicações que daqui nascem mostram-se com extrema clareza nas *Considerações sobre o Governo da Polónia*. Pode considerar-se insuficiente o aprofundamento dado ao problema, mas tal não é um motivo suficiente para negar a relevância que assume na sua reflexão, quando considerada globalmente, e para não apreciar em toda a sua relevância a tensão que nasce de um pensamento que, movendo-se no campo do racionalismo jusnaturalista, mostra a inadequação da “ciência política” desvinculada da experiência social. Tendo de optar entre o “escolar de direito”, dirigido a elaborar “um código de uma moral tão pura como aquela das leis de Platão”, e o “legislador” que se empenha não tanto a procurar “as leis melhores em si mesmas”, mas “as melhores que o povo pode comportar numa situação dada”, Rousseau discípulo de Montesquieu, não esconde que a sua maior admiração vai, decididamente, para o segundo.

Como bem sublinha Paul Ricœur, o busílis da teoria contratual é o de “saber até que ponto um pacto «anhistórico» pode ligar uma sociedade «histórica». O facto mesmo

de que se põe esta questão confirma bem quanto o contrato social presumido, pela qual a sociedade é suposta dar-se as suas instituições de base, difere da autonomia em virtude da qual a liberdade pessoal é suposta dar-se a sua lei”<sup>202</sup>. Ora, “para dramatizar o que está em causa, sugiro que se diga que a Justiça enquanto equidade — enquanto equidade processual — visa resolver o famoso paradoxo do legislador em Rousseau”<sup>203</sup>.

A tentativa de Rawls é a de resolver o “paradoxo” do legislador de Rousseau, e o problema deixado em aberto por Kant na *Rechtslehre* (§ 46-47): como passar do primeiro princípio da moralidade, a autonomia, compreendida no seu sentido etimológico, a saber, que a liberdade racional dá a si mesma a sua lei como regra de universalização das suas máximas de acção, ao contrato social por meio do qual uma multiplicidade de indivíduos abandona a sua liberdade exterior com vista a recuperá-la como membros da República? Portanto, a solução apontada por Rousseau para a mediação entre “o direito político” e a história já se encontra prefigurada no quadro do seu pensamento político através da figura do legislador e a tentativa da sua solução encontra em *A Theory of Justice* de John Rawls uma das tentativas mais notáveis da actualidade para a resolução de um dos pontos mais controversos do pensamento político de Rousseau, e de Kant, para o qual o laço entre a autonomia e a fundação da República é pressuposto, mas não justificado.

---

<sup>202</sup> RICŒUR, Paul, *Lectures I, Autour du Politique*. Paris, Éditions du Seuil, 1991, p. 208.

<sup>203</sup> RICŒUR, Paul, «Será possível uma teoria puramente processual da Justiça?» in *O Justo ou a essência da Justiça* (1995), trad. Vasco CASIMIRO. Lisboa, Instituto Piaget, col. «Pensamento e Filosofia», 1997, p. 65.

## CONCLUSÃO

A distinção entre a soberania e o governo, bem como a concepção da “vontade geral”, são as teses essenciais do pensamento político de Rousseau. Estas duas teses indissociáveis formam os dois focos de uma elipse, determinando os “princípios do direito político”.

A distinção entre a soberania e o governo é uma tese cardeal do pensamento político de Rousseau e organiza uma nova teoria de soberania. Ela implica uma mudança terminológica e conceptual profunda. Quais são o conteúdo e o alcance desta tese e qual é o problema que, para Rousseau, torna necessário colocá-la? Que mudanças conceptuais exige e que a terminologia reflecte?

“Peço aos meus leitores para bem distinguir ainda a economia pública de que tenho de falar, e que denomino governo, da autoridade suprema que denomino soberania; distinção que consiste em que uma tem o direito legislativo e obriga em certos casos o corpo mesmo da nação, enquanto a outra não é senão o poder executivo, e não pode obrigar senão os particulares”<sup>1</sup>. É nestes termos que Rousseau formula pela primeira vez a distinção essencial entre a soberania e o governo, no artigo *Économie Politique*. A “economia pública” tem o mesmo objecto que o governo; o artigo da *Encyclopédie* di-lo claramente: as “funções” da “economia pública” reduzem-se a “três principais, administrar as leis, manter a liberdade civil e prover às necessidades do Estado”<sup>2</sup>. O *Manuscrito de Genebra*, primeira redacção do *Contrato Social*, rectifica a terminologia, até aqui dependente de Montesquieu, e introduz os conceitos de “*poder legislativo*” e de “*poder executivo*”<sup>3</sup>. O primeiro capítulo do livro III do *Contrato Social*, consagrado à noção de governo, desenvolve a tese central de Rousseau: “O poder legislativo pertence ao povo e não pode pertencer senão a ele. [...] Pelo contrário, o poder executivo não pode pertencer à generalidade como legislativa ou soberana; porque este poder

---

<sup>1</sup> *Discours sur l'Économie Politique*, O. C., III, p. 244.

<sup>2</sup> O. C., III, p. 1392, variante (e).

<sup>3</sup> *Du Contrat social ou Essai sur la forme de la République*, O. C., III, p. 334-335: «Nous avons vu que la puissance législative appartient au peuple et ne peut appartenir qu'à lui. Il est aisé de voir de même que la puissance exécutive ne peut appartenir au Peuple». As *Lettres écrites de la Montagne* sublinham a importância da mudança de terminologia: «C'est par une autre inexactitude de la langue en ces matières que M. de Montesquieu, qui la savait si bien, n'a pas laissé de dire toujours la *Puissance exécutrice* blessant ainsi l'analogie, et faisant adjectif le mot *exécuteur*, qui est substantif. C'est la même faute que s'il eût dit, le *Pouvoir législateur*» [*Lettres écrites de la Montagne*, O. C., III, p. 833, itálico do autor].



(“*puissance*”) não consiste senão em actos particulares que não são de todo da competência da lei, nem por consequência daquela do Soberano, cujos actos não podem ser senão leis. É necessário, pois, à força pública um agente próprio que a reúna e a ponha em obra segundo as directivas da vontade geral, que serve à comunicação do Estado e do Soberano [...]. Eis qual é no Estado a razão do Governo, confundido mal a propósito com o Soberano, de que não é senão o ministro. [O Governo] é um corpo intermediário estabelecido entre os súbditos e o Soberano para a sua mútua correspondência, encarregado da manutenção da liberdade, tanto civil como política”<sup>4</sup>.

Deixemos de lado a génese da tese de Rousseau, para sublinhar sobretudo a sua coerência interna. Obtêm-se, do seu contexto conceptual, duas sequências correlativas:

$$\begin{aligned} \frac{\text{soberania}}{\text{governo}} &= \frac{\text{povo (cidadãos)}}{\text{príncipe (magistrados)}} = \frac{\text{vontade}}{\text{força}} = \frac{\text{autoridade}}{\text{poder}} = \\ &= \frac{\text{geral}}{\text{particular}} = \frac{\text{legislação}}{\text{execução}} = \frac{\text{lei}}{\text{decreto}}. \end{aligned}$$

Pode clarificar-se, pelo exame desta série de relações, o encadeamento interno das teses essenciais de Rousseau. A sequência inicial, geradora de todas as outras, pode ser concebida horizontalmente: entre a ideia de soberania e a do povo há uma relação indissociável. Esta tese é radicalmente nova. Poder-se-á, sem dúvida, encontrar antes de Rousseau a tese segundo a qual a soberania tem a sua origem no povo, mas Rousseau afirma algo de inteiramente novo: a soberania não pode jamais ser distinta do povo. Neste sentido, Rousseau funda o próprio conceito de democracia e a sua tese equivale a uma ruptura com o conceito antigo de democracia.

A noção antiga de democracia repousava na ideia do poder do povo, de um governo do povo pelo povo. Ora, se o princípio da soberania popular é o de todo o governo legítimo, quer dizer, de todo o regime democrático, o governo do povo, que define para Rousseau a democracia como uma modalidade do poder executivo, é tão raro e dificilmente realizável que convém somente a um “povo de deuses”<sup>5</sup>. Assim, Rousseau

<sup>4</sup> *Contrat social*, III, 1, *O. C.*, III, pp. 395-396: «Toute action libre a deux causes qui concourent à la produire, l’une morale, savoir la volonté qui détermine l’acte, l’autre physique, savoir la puissance que l’exécute. [...] Le corps politique a les mêmes mobiles, on y distingue de même la force et la volonté; celle-ci sous le nom de *puissance législative*, l’autre sous le nom de *puissance exécutive*. Rien ne s’y fait ou ne s’y doit faire sans leur concours» [itálico do autor].

<sup>5</sup> *Contrat social*, III, 4, *O. C.*, III, p. 406: «S’il avait un peuple de Dieux, il se gouvernerait Démocratiquement. Un Gouvernement si parfait ne convient pas à des hommes».

utiliza o conceito de soberania para, por um gesto inovador na história da filosofia política ocidental, atribuí-lo ao povo como o seu atributo essencial, ancorando-o no solo conceptual sobre o qual se tinha inicialmente fundado.

Com efeito, quase todos os pensadores que se ligam à escola do direito natural moderno admitem que a soberania tem a sua fonte no povo e se Rousseau se tivesse limitado a defender somente que a soberania residia originariamente no povo, não teria dito mais do que Jurieu, Pufendorf, ou mesmo Hobbes, e o *Contrato Social* não teria feito época na história da filosofia política ocidental. Todos os teóricos do direito natural moderno admitiam que o povo se podia despojar do seu direito de soberania a favor de um terceiro, que seria assim o soberano *de jure*, quer através de um *pactum unionis*, como é o caso de Hobbes, quer de um *pactum subiectionis*, como é o caso da maioria dos autores da escola do direito natural moderno. O que é novo na doutrina política de Rousseau é a tese de que a soberania deve sempre residir no povo e que a “autoridade soberana é em todo lado a mesma”<sup>6</sup>, quer dizer, democrática. Rousseau funda, simultaneamente, um novo conceito de soberania e um novo conceito de democracia, em ruptura com o conceito moderno da primeira e o conceito antigo da segunda.

Esta primeira consequência implica necessariamente uma outra, de ordem vertical: a separação da soberania do governo. O conceito de democracia regista nitidamente os efeitos desta dupla consequência. O conceito antigo de democracia, definido até então como o poder do povo pelo povo, deve doravante passar a ser definido como uma democracia composta, ou ao “quadrado”: [(soberania do povo) × (governo do povo)]<sup>7</sup>.

Esta noção antiga de democracia é rejeitada por Rousseau, tanto ao nível material como ao nível formal, inaugurando o princípio da democracia política moderna. Rousseau rejeita a organização democrática do poder executivo afirmando que “não é

---

<sup>6</sup> *Contrat social*, III, 4, *O. C.*, III, p. 405.

<sup>7</sup> Recorde-se a fórmula conceptual segundo a qual se três quantidades formam uma proporção contínua, então:  $a:b = b:c$ , ou seja,  $a \times c = b^2$ . Neste caso, diz-se que  $b$  é a média proporcional entre  $a$  e  $c$ .

Logo, sendo  $b$  o “Governo”:

$$\frac{\text{Soberano}}{\text{Governo}} = \frac{\text{Governo}}{\text{Estado}}.$$

Assim, se o “Soberano” e o “Estado” não são senão o “povo” tomado sob diferentes relações, e se o “governo” também reside no povo, como é o caso na “democracia antiga” ou de um “governo do povo pelo povo” e se o governo multiplicado por ele mesmo (ou o poder do governo tomado nele mesmo) é igual ao soberano multiplicado pelo Estado (ou poder dos cidadãos que são ao mesmo tempo soberanos e súbditos), tem-se como resultado uma democracia composta ou ao “quadrado” que Rousseau rejeita como utópica.

bom que aquele que faz as leis as execute, nem que o corpo do povo desvie a sua atenção das visões gerais, para a dar aos objectos particulares”<sup>8</sup>.

Opera-se aqui uma separação da noção de poder em vontade e força, ou melhor, em poder de querer e poder de se fazer obedecer. Ela é o corolário do duplo estatuto do povo, como Soberano e como Estado, e dos membros do corpo político, como cidadãos e súbditos. A unidade dos conceitos de povo e de Soberania, implica a divisão entre a Soberania e o Governo: a partir do momento em que o Soberano é o mesmo que aquele sobre o qual se exerce a soberania, a dualidade da Soberania e do Governo torna-se interna e tem que ser reconhecida pelo próprio povo. Este duplo carácter do povo declina-se nas seguintes sequências, horizontal e verticalmente: o Soberano e o Estado, activo e passivo, o povo que faz a lei e a ela obedece, decide do emprego da força e a ela se submete.

A sequência das três últimas relações, comandada pela oposição do interesse geral e do particular, não é exterior a este encadeamento, mas pelo contrário procede dele no seu rigor interno. A “economia pública”, afirmava Rousseau no artigo *Économie Politique*, concerne somente o poder executivo e por esta razão não pode aplicar-se senão aos particulares (sujeitos sobre os quais ela se exerce) e, podemos acrescentar, ao domínio particular (domínio dos objectos sobre os quais se aplica). É um assunto do Governo, não da Soberania cujo objecto é o “bem comum”, quer dizer, assuntos de carácter geral e abstracto ou do foro da lei que reúne à universalidade da vontade a universalidade do objecto sobre o qual estatui.

O nexa da generalidade à vontade soberana e da particularidade ao poder executivo ou ao governo é a consequência central do princípio democrático da soberania do povo. Se a Soberania, ou a vontade soberana, se exercesse sobre outros objectos para além dos característicos dos súbditos soberanos, nada impediria considerá-los separadamente, na sua particularidade, mas tal é impossível porque o objecto das leis é, pela sua natureza, universal e abstracto, aplicável a todos os membros do corpo político. A universalidade do direito, que emana da universalidade formal e material da vontade soberana ou do “*poder legislativo*”, funda o princípio da democracia política em Rousseau. Assim, quando o povo é soberano, a *soberania* não pode exercer-se senão sobre si mesma e o

---

<sup>8</sup> *Contrat social*, III, 4, O. C., III, p. 404.

seu exercício não pode visá-lo senão na sua unidade e na sua totalidade. O particular, pela sua natureza, subtrai-se à soberania e requer um órgão próprio para a sua execução, que é o governo. De onde a diferença entre um acto de legislatura e de governo, ou entre a lei e o decreto.

O princípio da soberania do povo aparece, portanto, como o *pivot* do sistema político de Rousseau. Esta noção de soberania popular, que Rousseau coloca como o fundamento do Estado de Direito, traz consigo importantes consequências para a fundação da modernidade política. O poder encontra a sua sede na soberania, encerrando-se nela em última instância, limitando-a através de critérios jurídicos. A soberania condensa no seu conceito a ideia que endereça o carácter máximo do poder. Pela noção de “*vontade geral*”, a soberania não é senão o exercício da vontade geral e coincide com o poder legislativo. A soberania surge como o resultado de uma nova exigência teórico-prática: a composição articulada de uma nova organização jurídico-política do poder estatal, a democracia como a suprema organização do poder político e o princípio regulador de todas as formas de governo.

Na sua essência, a soberania expressa a contratual autonomia individual e funda um novo modelo emergente de sociedade. Neste ponto, há uma marcante proximidade com o direito. A partir do momento em que se identificou com a lei, o direito foi erigido como o elemento que expressa, normativamente, a contratual autonomia individual fundadora de um novo modelo de sociedade. Com efeito, a soberania no âmbito do poder político e o direito no âmbito jurídico-normativo expressam a mesma situação, a saber, a liberdade dos indivíduos que, por meio do contrato social, constituem a sociedade política democrática. O direito, composto pela racional vontade dos homens, exterioriza-se por meio da lei, e o único modo encontrado para actuação do poder soberano será a lei, na qual se consubstanciam tanto o poder quanto o direito. Corolário de um tal sistema democrático é a plena proeminência da primazia legal.

De tal carácter da lei decorre como efeito fundamental a necessária instituição de poderes distintos responsáveis por funções igualmente distintas. Pois a lei, compreendida na sua universalidade e abstracção, fruto de um comando prescritivo oriundo do poder legislativo, exige diante da sua generalidade quem a concretize, aplicando-a aos casos práticos, e um poder próprio que, no quadro da moldura legal estabelecida, administre e diligencie os actos governamentais. Estamos a falar nos poderes executivo e judiciário,

respectivamente, e tal distinção em Rousseau é a consequência prática do princípio da soberania popular que é o fundamento do Estado democrático. Funcionalmente, invoca uma inovação: a confecção das leis. Ela é inovadora porque se tinha por Parlamento no *Ancien Régime* uma actuação concebida para a segmentação das prerrogativas e dos privilégios vigentes na sociedade e a sedimentação do direito fundado essencialmente nos costumes. Apesar das invectivas à “representação”, o Parlamento configura-se agora como o marco da actuação legislativa, e essa actuação é condicionada pelo postulado racional e pela abstracta condição que caracteriza a validade normativa de “*poder legislativo*”. Com Rousseau inaugura-se o Estado de Direito — o direito compreendido como legislação —, formalmente concebido onde há o império da lei, representando a vontade geral, a divisão dos poderes e a actuação executiva e administrativa conforme o estabelecido pela legislação, e a garantia da reciprocidade dos direitos e das liberdades individuais.

Rousseau tem consciência da novidade radical da sua empresa e que ninguém antes dele tinha examinado bem a “constituição democrática”. Em resposta ao procurador geral Jean-Robert Tronchin sobre a acusação de que o *Contrato Social* seria uma obra destinada a “destruir todos os Governos”<sup>9</sup>, Rousseau afirma a necessidade normativa de fundar “todos os governos”, o que só é possível através da fundação axiológica da democracia, e que até então a “constituição democrática” tinha sido “mal examinada”:

“A Constituição democrática foi até ao presente mal examinada. Todos aqueles que dela falaram, ou não a conheciam, ou tinham demasiado pouco interesse nela, ou tinham interesse em apresentá-la sob uma falsa luz. Nenhum deles distinguiu suficientemente o Soberano do Governo, o poder legislativo do executivo. Não há nenhum Estado em que estes dois poderes estejam tão separados, e onde se tenha afectado tanto a confundi-los. Uns imaginam que a Democracia é o Governo em que todo o Povo é Magistrado e Juiz. Outros não vêem a liberdade senão no direito de eleger os seus chefes, e não estando submetidos senão a Príncipes, crêem que aquele que comanda é sempre o Soberano. A constituição democrática é certamente a obra-prima da arte política: mas quanto mais o artifício é admirável, menos pertence a todos os olhos penetrá-lo”<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> *Lettres écrites de la Montagne*, Sixième Lettre, O. C., III, p. 804: «Je suis, non pas accusé, mais jugé, mais flétri pour avoir publié deux Ouvrages téméraires, scandaleux, impies, tendants à détruire la Religion Chrétienne et tous les Gouvernements».

<sup>10</sup> *Lettres écrites de la Montagne*, Huitième Lettre, O. C., III, pp. 837-838: «La Constitution démocratique a jusqu'à présent été mal examinée. Tous ceux qui en ont parlé, ou ne la connaissaient pas, ou y prenaient trop peu intérêt, ou avaient intérêt de la présenter sous un faux jour. Aucun d'eux n'a suffisamment distingué le Souverain du Gouvernement; la Puissance législative de l'exécutive. Il n'y a point d'Etat où ces deux pouvoirs soient si séparés, et où l'on ait tant affecté de les confondre. Les uns s'imaginent qu'une Démocratie est un Gouvernement où tout le Peuple est Magistrat et Juge. D'autres ne voyent la liberté que

Rousseau está menos preocupado, ao invés dos filósofos políticos da tradição do direito natural moderno, com a elaboração de uma tipologia dos regimes políticos ou das formas de governo, do que com a fundação das normas do direito político, quer dizer, as normas que conferem validade à “forma” da “República”. Se o seu conceito de política é inseparável do conceito de soberania do povo, a democracia não é o que uma tradição secular definiu como o governo do povo pelo povo. A “democracia dos antigos” é somente uma das formas possíveis de governo e Rousseau, através do conceito de democracia, visa remontar à própria fonte da dinâmica dos regimes políticos, ao que confere validade normativa universal a todas as formas de governo. “Os fundamentos do Estado, escreve ainda Rousseau nas *Lettres écrites de la Montagne*, são os mesmos em todos os Governos, e estes fundamentos são melhor estabelecidos no meu Livro do que em qualquer outro”<sup>11</sup>. Assim, a lógica da fundação dos governos está intimamente conexa à ideia democrática como o princípio axiológico da reflexão política.

Rousseau qualificou o *Contrato Social* como um “livro em que não se examinam os governos senão pelos seus princípios e as consequências necessárias destes princípios”, acrescentando que “[o *Contrato Social*] não pode ter nenhuma ligação a nenhum governo particular que não seja aplicável a todos os governos da mesma espécie”<sup>12</sup>.

Alguns dos seus contemporâneos não se enganaram acerca da teses cardeais do *Contrato Social* e viram na obra um tratado sobre a democracia. Assim, Paul Berthier nas suas *Observations sur le Contrat social*, publicadas em 1789 mas redigidas desde a publicação do “tratado” de Rousseau (1762), declara referindo-se à teoria do *Contrato Social*: “Um defeito essencial em todo o *Contrato social* é o de fundar a soberania no corpo político, de tal modo que quando o governo é monárquico, a comunidade não deixa de ser soberana; o rei não sendo então e não podendo ser senão o magistrado e o executor da vontade do povo: é no fundo não reconhecer nem a monarquia nem a aristocracia, mas simplesmente a democracia; no que este autor contradiz todas as noções

---

dans le droit d'élire ses chefs, et n'étant soumis qu'à des Princes, croient que celui qui commande est toujours Souverain. La Constitution démocratique est certainement le Chef-d'œuvre de l'art politique: mais plus l'artifice en est admirable, moins il appartient à tous les yeux de le pénétrer» [ortografia original].

<sup>11</sup> *Lettres écrites de la Montagne*, Sixième Lettre, O. C., III, p. 811.

<sup>12</sup> Lettre à Rey, 29 Mai 1762, *Correspondance générale de J-J. Rousseau*, edição de Théophile DUFOUR e P.- P. PLAN. Paris, Armand Colin, 1924 -1934, t. X, p. 307.

que nos dão os livros santos e as obras dos filósofos sobre o poder dos reis na monarquia, e sobre aquele dos principais da nação na aristocracia”<sup>13</sup>.

Antes de Rousseau, segundo Derathé, “os juristas e os escritores políticos não faziam nenhuma diferença entre o governo e a soberania”<sup>14</sup>, porque o poder executivo é uma parte da soberania da mesma forma que o poder legislativo, o poder judiciário ou o direito de guerra, e estes poderes, numa monarquia, estão concentrados na pessoa do rei. Pela teoria da vontade geral, apenas o poder legislativo se identifica com o poder soberano. O advento da concepção moderna de democracia está ligado à distinção real, e não somente formal como em Hobbes, entre a soberania e o governo, que é fundamental para a problematização da “arte de governar”.

A relativa autonomia da prática governamental em relação ao poder soberano, e reciprocamente, concebe-se não sobre o fundo de obscuras estratégias de *cabinet* (face oculta do Estado absoluto), mas no interior da relação complexa que a sociedade, pelos seus mecanismos de representação e administração, mantém consigo mesma. É o aparente paradoxo de um corpo como o governo que, sendo relativamente autónomo, não age imediatamente por ele mesmo, mas mediadamente pela vontade do soberano. Esta distinção essencial, inaugurada por Rousseau na esteira de Montesquieu, marca o advento da democracia moderna. Quando tal não se verifica, “é então que é necessário recorrer a todas as pequenas e desprezíveis astúcias que denominam de *maximes d'état* e *mystères du cabinet*. Tudo o que resta de vigor ao governo é empregue pelos seus membros a perderem-se e a suplantarem-se uns aos outros, enquanto os assuntos (*affaires*) permanecem abandonados, ou não se fazem senão à medida que o interesse pessoal o exige, e como ele os dirige”<sup>15</sup>.

No início do século XVI e até meados do século XVIII, o governo confundia-se com o Estado: *stato* e *governo*, em Maquiavel, são frequentemente inter-cambiáveis e designam o poder efectivo do príncipe ou do monarca. Em meados do século XVIII, com Montesquieu e Rousseau, as duas noções autonomizam-se uma da outra, inserindo-se

---

<sup>13</sup> BERTHIER, Paul G. F., *Observations sur le Contrat social de J.-J. Rousseau*, terminées et publiées par l'abée BOURDIER-DELPUIITS. Paris, Mériogot le jeune, 1789, pp. 49-50.

<sup>14</sup> DERATHÉ, Robert, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. Paris, Vrin, 1970<sup>2</sup>, p.267, nota: «Les juristes n'ayant pas fait de distinction entre le gouvernement et le souverain, les diverses formes de gouvernement ne sont dans leur système que diverses sortes de souveraineté».

<sup>15</sup> *Discours sur l'Économie Politique*, O. C., III, p. 253.

num sistema de oposições binárias: direitos e deveres, teoria e prática, constituição e conservação, etc. Uma personagem nova surge na cena política com a autonomização da actividade governamental: o “ministro” encarregado de conduzir os assuntos do Estado segundo o princípio da soberania popular. Utilizando a terminologia de Rousseau: “Todo o Governo legítimo é Republicano. Para ser legítimo não é necessário que o Governo se confunda com o Soberano, mas que seja o seu ministro: então a própria monarquia é república”<sup>16</sup>. É chegado o momento em que se pode dizer, eventualmente, que o rei governa, mas não reina.

O *Contrato Social* versa sobre as “leis fundamentais”<sup>17</sup> ou constitucionais que fundam todo o Estado democrático e, segundo Rousseau, o governo não é o soberano pois o verdadeiro soberano é o poder legislativo, o qual pertence ao povo, cuja função é a de promulgar o Direito. O governo não cria o Direito, o qual pertence ao povo<sup>18</sup>, e a sua função consiste em *declarar* o que constitui o Direito (*a rule of law*, ou a regra do Direito). A declaração, se referida ao direito legal existente, fazem-na os juizes como parte do governo. Se a necessidade de declarar o direito responde a uma exigência da vida social de regular factos não contemplados na lei (ou imperfeitamente considerados), tal tarefa compete ao governo encarregado de o fazer *decretando* (ou agindo por meio de decretos): “A lei reunindo a universalidade da vontade e a do objecto, o que um homem, qualquer que possa ser ordena da sua iniciativa não é de todo uma lei; o que ordena mesmo o soberano sobre um objecto particular também não é uma lei, mas um decreto, nem um acto de soberania, mas de magistratura”<sup>19</sup>.

Pela distinção entre a soberania (*souveraineté*) e o governo (*gouvernement*), Rousseau dissocia o que conectavam as teorias precedentes da soberania, particularmente a de Hobbes: o poder (*pouvoir*) e o direito (*droit*), mas “nada se faz ou não se deve fazer sem o seu concurso”<sup>20</sup>. O poder (a capacidade de fazer e tornar real) é a esfera do governo e a da soberania é a lei, quer dizer, a justiça. “Se procurarmos em que consiste o maior bem de todos, que deve ser o fim de todo o sistema de legislação, encontraremos

---

<sup>16</sup> *Contrat social*, II, 6, O. C., III, p. 380.

<sup>17</sup> *Contrat social*, II, 12, O. C., III, pp. 393-394.

<sup>18</sup> *Contrat social*, III, 1, O. C., III, p. 395: «la puissance législative appartient au peuple et ne peut appartenir qu'à lui».

<sup>19</sup> *Contrat social*, II, 6, O. C., III, p. 379.

<sup>20</sup> *Contrat social*, III, 1, O. C., III, p. 395.



que se reduz a estes dois objectos principais, a *liberdade* e a *igualdade*”<sup>21</sup>: podem encontrar-se, numa tal definição, os dois objectos em que, segundo John Rawls, consiste a justiça — por um lado, os direitos e as liberdades, por outro lado, a repartição dos bens e das vantagens sociais (poder e riqueza, essencialmente)<sup>22</sup>.

Em relação ao “sistema de liberdades”, Rousseau é resolutamente moderno: o fim que dá à legislação é “o maior bem de todos”, e é muito mais individualista e conotado com a fruição individual do que o habitual *salus populi suprema lex esto*, que Hobbes e Pufendorf invocavam tradicionalmente. Rousseau procura explicitamente “o acordo da justiça e do interesse”<sup>23</sup> e pode apresentar-se o contrato como um acordo *raisonnable*, resultado da decisão racional de cada um sobre o bem comum. A dimensão colectiva, o “*eu comum*”<sup>24</sup>, não tem como função, enquanto lei, senão reconduzir os indivíduos à sua dupla existência individual e colectiva.

Quando Rousseau afirma que “é pois na lei fundamental e universal do maior bem de todos e não nas relações particulares de homem a homem que é necessário procurar os verdadeiros princípios do justo e do injusto”<sup>25</sup>, não afirma a existência de um bem colectivo distinto ou irreduzível aos interesses individuais. Ele coloca somente o princípio da reciprocidade do direito, quer dizer, que a justiça não é eficaz se não se puder estar seguro de que ninguém constitui excepção quanto à reciprocidade dos direitos e dos deveres.

Segundo Grotius e Pufendorf, o objecto do direito natural, e da sociabilidade que é a sua lei fundamental, era o de impor aos homens um “comércio mútuo” de obrigações recíprocas. Ora, segundo Rousseau, as relações indefinidas da sociabilidade entre os particulares não podem garantir uma tal reciprocidade: “se me respondem que a sociedade é de tal modo constituída que cada homem ganha em servir os outros,

---

<sup>21</sup> *Contrat social*, II, 11, O. C., III, p. 391 [itálico do autor].

<sup>22</sup> RAWLS, John, *Théorie de la justice*, tradução de Catherine AUDARD. Paris, Éditions du Seuil, 1987, p. 91: «Je présenterai maintenant [...] les deux principes de la justice sur lesquels se ferait un accord dans la position originelle. [...] La première présentation des deux principes est la suivante:

*En premier lieu: chaque personne doit avoir un droit égal au système le plus étendu de libertés de base égales pour tous qui soit compatible avec le même système pour les autres. En second lieu: les inégalités sociales et économiques doivent être organisées de façon à ce que, à la fois, a) l'on puisse raisonnablement s'attendre à ce qu'elles soient à l'avantage de chacun et b) qu'elles soient attachées à des positions et à des fonctions ouvertes à tous*» [itálico do autor].

<sup>23</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 351.

<sup>24</sup> *Contrat social*, I, 6, O. C., III, p. 361.

<sup>25</sup> *Du Contrat social ou Essai sur la forme de la République*, II, 4, O. C., III, p. 329.

replicarei que isso seria mais vantajoso se não ganhasse mais ainda em prejudicá-los”<sup>26</sup>. Somente a sociedade política, que circunscreve as relações entre os indivíduos numa unidade comum de direito (“todo o povo” pode aí estatuir “sobre todo o povo”<sup>27</sup>), impõe o universal respeito pela lei e tem por objecto não só garantir as liberdades preexistentes, mas dá-lhes a sua eficacidade pela universal reciprocidade do “*direito político*”. Tal era também a posição de Kant: “O soberano constitui o fundamento dos direitos do *Estado face aos seus súbditos* (e dos súbditos face ao Estado) e o fundamento dos direitos de um súbdito face a outro súbdito. Em consequência, as suas leis devem necessariamente concernir não somente a *totalidade*, mas todos. De onde a necessidade da igualdade de direito”<sup>28</sup>. O carácter “inviolável” e “sagrado” do direito como fundamento do Estado não passa nem pode passar “os limites das convenções gerais”<sup>29</sup>: “sobre esta ideia vê-se de imediato que não é mais necessário questionar [...] se a lei pode ser injusta, pois ninguém é injusto em relação a si mesmo; nem como se é livre e submetido às leis, pois elas não são senão registos das nossas vontades”<sup>30</sup>. Um pensamento semelhante ao de Kant, porque repousa no conceito de *autonomia* e dignidade da pessoa humana: “o poder supremo deve necessariamente ser ilimitado: é a soberania. Só a vontade da comunidade pode possuir este poder supremo. Ela não pode causar nenhum dano. A sua execução não pertence à vontade da comunidade. E esta execução, ela, pode causar danos”<sup>31</sup>.

As teorias políticas de Rousseau e de Kant afirmam que não há, nem pode haver, no Estado quaisquer limites jurídicos ao seu poder de criação do direito. O poder juridicamente ilimitado do Soberano pertence-lhe por definição: a teoria afirma simplesmente que só poderia haver limitações jurídicas ao poder legislativo se o Soberano estivesse sob as ordens de outro legislador; e, nesse caso, já não seria Soberano. Se é soberano, não obedece a qualquer outro legislador e, portanto, não pode haver limitações jurídicas ao seu poder legislativo. A “ilimitação” do poder soberano não pode ser confundida com qualquer tendência “totalitária” do conceito de democracia

---

<sup>26</sup> *Discours sur l'inégalité*, O. C., III, Nota IX, p. 203.

<sup>27</sup> *Contrat social*, II, 6, O. C., III, p. 379.

<sup>28</sup> KANT, Immanuel, *Théorie et Pratique, D'un prétendu droit de mentir par l'humanité, La fin de toutes choses et d'autres textes*, introd., trad., notas, bibliog. por Françoise PROUST. Paris, Garnier-Flammarion, 1994, p. 149 [R. n°7653].

<sup>29</sup> *Contrat social*, II, 6, O. C., III, p. 375.

<sup>30</sup> *Contrat social*, II, 6, O. C., III, p. 379.

<sup>31</sup> KANT, Immanuel, *Théorie et Pratique*, ob. cit., p. 134 [R. n° 7713].

rousseauiano. Como afirma Jürgen Habermas, “do ponto de vista de Kant e de Rousseau, a autodeterminação democrática não tem um sentido simultaneamente colectivista e *exclusivo* da afirmação da independência nacional e da realização da particularidade nacional. Ela tem antes aquele, inclusivo, de uma autolegislação que integra todos os cidadãos ao mesmo título”<sup>32</sup>.

Sobre o segundo objecto anunciado por Rawls, a repartição dos bens ou da riqueza, Rousseau recorda, na sequência de Montesquieu, que a “virtude” e a igualdade estão interligadas e, como este, julga que a igualdade é mais um assunto de costumes (*mœurs*) do que das leis<sup>33</sup>. Mais do que uma oposição entre a liberdade e a igualdade — a igualdade é, para Rousseau, a condição da liberdade, não a sua limitação —, é uma distinção entre a liberdade e a propriedade que é aqui introduzida.

A posição de Rousseau em relação aos bens materiais ou à propriedade privada é a de que todos os direitos de propriedade pertencem aos indivíduos e nos Estados democráticos o governo do Estado ou “a administração geral não é estabelecida senão para assegurar a propriedade particular que lhe é anterior”<sup>34</sup>. Rousseau retoma, quanto à propriedade, a distinção feita por Bodin entre a monarquia real, que garante a segurança da propriedade fundiária contra a tomada arbitrária dos bens pelo Estado, e a monarquia senhorial ou despótica, em que o príncipe dispõe dos bens como das pessoas dos sujeitos. Como Bodin, que cita expressamente<sup>35</sup>, Rousseau considera que os fundos públicos devem ser retirados de um fundo próprio ao Estado, “*ærarium*, ou *fisc*, se é em dinheiro; *domaine public*, se é em terras”<sup>36</sup>.

Quando trata das relações entre o governo e o indivíduo, em particular quanto ao *imposto*, a posição de Rousseau pode ser considerada como uma aplicação da máxima de

---

<sup>32</sup> HABERMAS, Jürgen, *L'Intégration Républicaine, Essais de Théorie politique*, trad. Rainer ROCHLITZ. Paris, Fayard, 1998, p. 133.

<sup>33</sup> MONTESQUIEU, Charles-Louis de, *L'Esprit des Lois*, t. II, V, 7, p. 281: «On ne peut établir un partage égal de terres dans toutes les démocraties. Il y a des circonstances où un tel arrangement serait impraticable, dangereux, et choquerait même la constitution. [...] Si l'on voit, dans une démocratie, que ce partage, qui doit maintenir les mœurs, n'y convienne pas, il faut avoir recours à d'autres moyens».

<sup>34</sup> *Discours sur l'Économie Politique*, O. C., III, p. 242.

<sup>35</sup> *Discours sur l'Économie Politique*, O. C., III, p. 270: «Cette vérité, que les impôts ne peuvent être établis légitimement que du consentement du peuple ou de ses représentants, a été reconnue généralement de tous les philosophes et jurisconsultes qui se sont acquis quelque réputation dans les matières de droit politique, sans excepter Bodin même».

<sup>36</sup> *Discours sur l'Économie Politique*, O. C., III, p. 265.

Sêneca, tradicionalmente invocada, segundo a qual “o rei tem todas as coisas graças ao seu poder público, mas a propriedade está nas mãos dos indivíduos”<sup>37</sup>.

O problema surge ao nível do que em Rousseau corresponde ao “poder público” (“*domaine réel*”), quer dizer, “o poder soberano” (“*puissance souveraine*”). No capítulo do *Contrato Social* que consagra aos “*limites do poder soberano*”, Rousseau afirma que “tudo o que cada um aliena pelo pacto social, é somente a parte de tudo isso cujo uso importa comunidade”<sup>38</sup>. Em certa medida, pode atribuir-se a Rousseau a tese demo-liberal que faz dos direitos individuais o limite da soberania.

A tese da “alienação total de cada associado com todos os seus direitos a toda a comunidade”<sup>39</sup> seria somente um cânone normativo em consonância com a cláusula da igualdade formal (“a condição sendo igual para todos, ninguém tem interesse em torná-la onerosa aos outros”<sup>40</sup>), pois, caso contrário, retiraria à propriedade toda a segurança: é a cláusula da alienação total do contrato que, de uma posse precária, faz da propriedade um objecto durável e um título positivo. A tese segundo a qual “o direito que cada particular tem sobre o seu próprio fundo (*fond*) está sempre subordinado ao direito que a comunidade tem sobre todos”<sup>41</sup> pode compreender-se do mesmo modo que a objecção de Hobbes aos sujeitos recalcitrantes em transferir o seu direito ao Estado: não se trata de afirmar a possibilidade, para o Estado, de dispor das propriedades individuais como lhe apraz, mas de declarar que a segurança da propriedade não tem outra garantia senão a existência do Estado. Mas enquanto Hobbes tem em vista a capacidade material do Estado de impor uma ordem ou comando, Rousseau considera que o Estado, como soberania interna, não é senão uma “pessoa moral”, um “ser de razão”, “cuja vida consiste na união dos seus membros”<sup>42</sup>.

A posição de Rousseau sobre a “repartição dos bens” ou a propriedade privada, sendo o Estado um “ser de razão” ou um “ser abstracto e colectivo”, equivale à tese kantiana de que “o soberano é uma pessoa ideal e não possui nenhuma propriedade”<sup>43</sup>.

---

<sup>37</sup> FRANKLIN, J. H., *Jean Bodin et la naissance de la théorie absolutiste*. Paris, P. U. F., 1993, p. 138.

<sup>38</sup> *Contrat social*, II, 4, O. C., III, p. 373.

<sup>39</sup> *Contrat social*, I, 6, O. C., III, p. 360.

<sup>39</sup> *Contrat*, I, 6, O. C., III, p. 360.

<sup>40</sup> *Contrat social*, I, 6, O. C., III, p. 361.

<sup>41</sup> *Contrat social*, I, 9, O. C., III, p. 367.

<sup>42</sup> *Contrat social*, II, 4, O. C., III, p. 372. Cf. *Contrat social*, I, 7, O. C., III, p. 363: «la personne morale qui constitue l'Etat comme un être de raison».

<sup>43</sup> KANT, Immanuel, *Théorie et Pratique*, ob. cit., p. 128 [R. n° 7540].

Segundo Kant, “o contrato social não dá a ninguém um direito sobre o que concerne a outro (*suo alteris*); em contrapartida, assegura a cada um o seu direito. É por isso que os bens das pessoas privadas (*privati*) não pertencem ao soberano”<sup>44</sup>.

Assim, a solução do “paradoxo”<sup>45</sup> da propriedade — este direito inviolável que “é o mais sagrado de todos os direitos dos cidadãos”<sup>46</sup> — não se encontra numa teoria do *gladius* (que assegura a protecção dos sujeitos, mas deixa-os à mercê da “soberania”), como é o caso de Hobbes, mas do que faz do corpo político uma “pessoa moral”, a saber, a lei: “Como age este ser abstracto e colectivo? Ele age por leis e não poderia agir de outro modo”<sup>47</sup>. É a lei, segundo Rousseau, que dá solução ao enigma da propriedade — “como prover às necessidades públicas sem alterar a propriedade particular daqueles que são forçados a contribuir?”<sup>48</sup> — e, mais geralmente, à tese de que os direitos individuais não têm necessidade de garantia *contra* o Estado, porque o Estado também não se deve garantir *contra* os súbditos: “não sendo o soberano formado senão pelos particulares que o compõem, não tem nem pode ter interesse contrário aos seus; por consequência, o poder soberano (*puissance souveraine*) não tem necessidade de garante em relação aos súbditos porque é impossível que o corpo queira prejudicar todos os seus membros, e [...] não pode prejudicar nenhum em particular”<sup>49</sup>.

Há lei quando “todo o povo estatui sobre todo o povo”: a lei define-se pela sua dupla generalidade, que deve responder aos dois aspectos do “paradoxo”. Por um lado, assegura que ninguém pode exceptuar-se da obediência à lei, o que previne a “lesão” (“*lésion*”) dos particulares: não tanto uma violação directa à comunidade, quanto a tentação egotista de se subtrair à obediência das leis, enquanto todos os outros lhe devem estar submetidos. Por outro lado, como a lei não considera senão a generalidade do povo sem excepções para as particularidades pessoais, a vontade geral da comunidade não pode “lesar” os particulares: ela não os distingue senão abstractamente, não pode

---

<sup>44</sup> KANT, Immanuel, *Théorie et Pratique*, *ob. cit.*, p. 130 [R. n° 7656].

<sup>45</sup> *Contrat social*, I, 9, O. C., III, p. 367: «Paradoxe qui s’explique aisément par la distinction des droits que le souverain et le propriétaire ont sur le même fond».

<sup>46</sup> *Discours sur l’Économie politique*, O. C., III, p. 263: «le droit de propriété est le plus sacré de tous les droits des citoyens». Cf. *Ibidem*: «la propriété est le vrai fondement de la société civile, et le vrai garant des engagements des citoyens: car si les biens ne répondaient par des personnes, rien ne serait si facile que d’éluder ses devoirs et de se moquer des lois».

<sup>47</sup> *Lettres écrites de la Montagne*, Sixième Lettre, O. C., III, p. 807.

<sup>48</sup> *Discours sur l’Économie politique*, O. C., III, p. 248.

<sup>49</sup> *Contrat social*, I, 7, O. C., III, p. 363.

portanto causar dano (“*tort*”) quando não vê senão universalmente: “a lei considera os sujeitos em corpo e as acções como abstractas, jamais um homem como indivíduo nem uma acção particular”<sup>50</sup>. Era necessário, para que a “lesão” existisse, que o corpo político quisesse prejudicar todos os seus membros, o que, segundo Rousseau, não pode querer, em virtude da inércia do princípio de conservação. Mas se a “lesão” não pode provir do “poder soberano”, da lei ou do direito, pela distinção entre o “poder soberano” e o governo, ela pode provir dos meios de “execução” das leis, do arbítrio de uma “vontade” de corpo fora da lei, ou seja, do Governo. Tal é, no fundo, também a tese de Kant, segundo a qual a “lesão” dos particulares não pode provir do “poder supremo” (“a soberania”) porque “somente a vontade da comunidade pode possuir este poder supremo” e “não pode causar nenhum dano”. Mas “a sua execução não pertence à vontade da comunidade”, “e esta execução pode causar danos”<sup>51</sup>. Segundo a formulação da *Metafísica dos Costumes*, “o poder legislativo não pode pertencer senão à vontade unificada do povo. Com efeito, é dela que deve proceder todo o direito, ela não deve pela sua lei *poder fazer*, absolutamente, injustiça a ninguém”<sup>52</sup>. Rousseau, por seu turno, afirma que “o Soberano do seu lado não pode sobrecarregar os súbditos de nenhuma cadeia inútil à comunidade; *ele não pode mesmo querê-lo*: pois sob a lei da razão nada se faz sem causa, nem sob a lei da natureza”. Do ponto de vista dos súbditos, “a igualdade de direito e a noção de justiça que ela produz deriva da preferência que cada um se dá e por consequência da natureza do homem”<sup>53</sup>.

Em virtude da acentuada bipolaridade dos “direitos inalienáveis” que caracterizam a sociedade moderna, a democracia é um regime “bidimensional”, em referência dialéctica permanente a uma dimensão que ultrapassa o plano da realidade das normas geradas por decisão maioritária para se situar ao nível dos fundamentos axiológicos da democracia como “sistema de princípios”, bem diferente da “unidimensionalidade” “totalitária”, por exemplo, subjacente ao *Leviathan* de Hobbes.

---

<sup>50</sup> *Contrat social*, II, 6, *O. C.*, III, p. 379. Cf. *Contrat social*, II, 4, p. 374: «tout acte authentique de souveraineté, c’est-à-dire tout acte de la volonté générale, oblige ou favorise également tous les citoyens, en sorte que le souverain connaît seulement le corps de la nation et ne distingue aucun de ceux qui la composent».

<sup>51</sup> KANT, Immanuel, *Théorie et Pratique*, *ob. cit.*, p. 134 [R. n° 7713].

<sup>52</sup> KANT, Immanuel, *La Métaphysique des mœurs*, première partie, *Doctrine du Droit*, tradução por A. PHILONENKO. Paris, Vrin, 1971, pp. 196-197.

<sup>53</sup> *Contrat social*, II, 4, *O. C.*, III, p. 373 [itálico nosso].

A democracia é “uma tarefa em devir” e reconhece-se o seu fundamento na “ética dialógica” prática. Assim, pode distinguir-se a racionalidade prático-dialógica da democracia da sua dissolução num qualquer relativismo de princípios: enquanto aquela reconhece as exigências do diálogo prático e funda-o no princípio da eminente dignidade da pessoa humana, o relativismo traduz uma ingénua manifestação de tolerância acrítica e é incapaz de ajuizar, preso à sua postulada indiferença ética, a universalidade *axiológica* da democracia que se enraíza nas profundidades da natureza humana.

Ora, a partir de Rousseau e de Kant e até aos nossos dias, só tem sentido fundar o problema da dignidade humana no quadro do Estado de Direito Democrático — e não afirmá-la, bem como a liberdade, contra ele —, do que há necessidade é de fundamentar em termos concludentes o respeito pela “integridade” e a “autonomia” da pessoa perante a “organização”, o “comando” ou o “ordenamento”, em suma, a pura *auctoritas* ou *potestas*, o que postula a superação da “pura relação de poder”, sem qualquer referente de validade normativa. Essa seria a “relação de poder” característica dos regimes autocráticos. A democracia, pelo contrário, obriga ao reconhecimento da diferença de pessoas iguais em direitos e dignidade. O reconhecimento efectivo da “igualdade de direito” (*Gleichberechtigung*) a todos os indivíduos exige a pressuposição do respeito pela “dignidade da pessoa”, inaugurada por Rousseau e que encontra actualmente a sua “exclusiva” precipitação jurídico-estadualmente significativa nos estados democráticos. Assim, “depois de Locke, Rousseau e Kant, uma concepção do direito impôs-se não somente em filosofia, mas a pouco e pouco também na realidade constitucional das sociedades ocidentais, que leva a ter em conta simultaneamente o carácter positivo do direito constrangente e o facto de que garante as nossas liberdades. [...] É por isso que existe, do ponto de vista normativo, não simplesmente um laço histórico e contingente, mas um laço conceptual ou interno entre a teoria do direito e a teoria da democracia”<sup>54</sup>.

O advento da convenção democrática criou uma nova ciência ordinária do poder. Esta ciência é conceptível como o direito ou a capacidade que alguns homens possuem de determinar a vida dos seus semelhantes, ou de todos os outros tratando-se da autoridade pública. A autoridade democrática admite publicamente que nenhuma essência particular, nem nenhuma natureza específica, dá conta desta dissimetria do poder. Do carácter

---

<sup>54</sup> HABERMAS, Jürgen, *L'Intégration Républicaine, Essais de théorie politique*, ob. cit., p. 276.

específico da convenção democrática pode deduzir-se a dificuldade inerente ao exercício da sua autoridade, mas simultaneamente a sua universal validade normativa. A idêntica natureza dos governantes e dos governados implica a submissão voluntária ao exercício da autoridade pública. O apelo ao fundamento popular da autoridade, que marca a emergência da concepção democrática, opera uma ruptura profunda na história da autoridade tal como era concebida até então. O poder de designar os governantes por meio do sufrágio universal transfere para cada cidadão uma parte substancial da soberania. Tornando “cidadão”, o sujeito democrático realiza a sua natureza profunda quando participa na designação daqueles que, entre todos os seus iguais, terão a tarefa de governar por uma duração limitada. A convenção democrática dá origem a uma figura inédita do ponto de vista da teoria política, aquela dos “governados-soberanos”. É a figura por excelência da teoria política democrática, que encontrou em Rousseau o seu expoente inicial, e a razão profunda da tensão específica da obediência democrática pois tem a sua raiz no conceito de autonomia. Diferentemente da figura tradicional de um *Leviatã* temível e dominador, a obediência democrática faz emergir na História a figura paradoxal de um poder público dedicado à obra permanente da sua própria justificação e legitimado pela obediência dos governados.

Até meados do século XVIII, os filósofos não tiveram da democracia outro sistema de referência senão aquele nomeado nos escritos dos Antigos e ninguém imaginava a possibilidade de uma “constituição democrática”. Hobbes, o fundador moderno da teoria da soberania, não tinha como modelo da democracia senão a “democracia dos antigos”. A democracia, segundo Hobbes, “não é mais do que uma aristocracia de oradores, por vezes interrompida pela monarquia temporária de um único orador”<sup>55</sup>. Hobbes pensava certamente na democracia ateniense e em Péricles. Rousseau representa a exceção radical quanto à formulação do conceito de democracia e o seu sistema político marca o advento de uma nova era na história do pensamento político ocidental.

O poder político em democracia é distribuído através da discussão e votação. O voto representa uma espécie de poder, distribuído de acordo com a regra da igualdade

---

<sup>55</sup> HOBBS, Thomas, *The Elements of Law*, ed. Ferdinand Tönnies, Oxford, Oxford University Press, 1969, 2ª ed., pp. 120-121 (2ª Parte, cap. II, § 5).



numérica. Segundo Rousseau, um voto representa uma fracção  $1/n$  da soberania<sup>56</sup>. “Um cidadão/ um voto” é o equivalente, no campo político, da regra que proíbe a exclusão na esfera da previdência, do princípio da igualdade de direito quanto aos cargos e às competências do poder. A democracia, segundo Rousseau, é a forma de atribuição do poder e da legitimação do seu uso, ou melhor, é *a forma política* da distribuição do poder. Toda e qualquer razão extrínseca à democracia está excluída. Os domínios da cidadania democrática, ao contrário dos da *graça* ou da *fortuna* (ou do dinheiro, dos cargos, da sabedoria, do nascimento ou da linhagem) não são despóticos, são mesmo a única garantia do fim do despotismo e da realização integral da humanidade. Se colocarmos a propriedade, a especialização, a riqueza, a sabedoria, etc., nos seus lugares próprios e estabelecermos a sua autonomia, não há alternativa à democracia. A única coisa que pode justificar formas não-democráticas de poder é uma concepção indiferenciada dos bens sociais, por exemplo, mais ou menos do género das partilhadas pelos teocratas, tecnocratas, plutocratas ou autocratas. Tal é o ensinamento maior da empresa política de Rousseau: a de que em democracia realiza-se integralmente a autonomia do ser humano e é à fundação dessa verdade política que consagra o seu pensamento e a sua vida.

A “República” de Rousseau tem fundamentos idênticos aos da liberdade moderna. Ela supõe a descoberta e a afirmação incondicionada dos direitos políticos que são a igualdade, a liberdade, a segurança e a propriedade, os mesmos da Declaração Universal dos direitos do homem de 1789. Ela repousa igualmente sobre a ideia de contrato: a garantia dos direitos do homem é “o objectivo de toda a instituição social” e repousa na liberdade de consciência, de pensamento e de opinião e na ideia de que a soberania “reside no povo; ela é una, indivisível, imprescritível e inalienável”<sup>57</sup>.

A “indivisibilidade” da soberania é a essência do próprio regime democrático, quer dizer, de todo o Estado constituído como *Nação*. No Estado Democrático de Direito, é patente a inter-relação entre o Estado e o Direito, decorrente do princípio da legalidade: o Estado elabora, executa e aplica as leis, mas só pode actuar, em qualquer das suas

---

<sup>56</sup> *Contrat social*, III, 1, O. C., III, p. 398: «Il suit encore que l'un des extrêmes, savoir le peuple comme sujet, étant fixe et représenté par l'unité, toutes les fois que la raison doublée augmente ou diminue, la raison simple augmente ou diminue semblablement, et que par conséquent le moyen terme est changé».

<sup>57</sup> *Les Déclarations des Droits de l'homme*, 1789, textes présentés par Lucien JAUME. Paris, Garnier-Flammarion, 1989, *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*, 1793, art. 21, p. 253.

funções legislativa, executiva e judiciária, vinculado e submetido à lei. Por outro lado, o Estado não fica apenas *limitado* pela lei, mas é *através da lei* que o Estado se coloca em condições de realizar a sua actuação que implique, directa ou indirectamente, uma alteração na ordem da sociedade, ou seja, a lei passa a desempenhar o papel relevante de auto-realização da liberdade. A *Soberania* é então o poder supremo, indivisível, uno e originário de organizar com monopólio jurídico a vida de um povo, sem a ingerência de outro poder ou ordem jurídica, e é o próprio poder de auto-realização e auto-limitação do povo como colectividade humana submetida juridicamente ao Estado. Quanto ao princípio da *divisão do exercício do poder* é comum e equivocadamente designado como o princípio da separação de poderes. Ocorre que o poder não é plúrimo, mas uno, e indivisível, pelo que não se pode falar de *separação* de poderes isolados. Apenas a *manifestação* do poder, mas não a sua essência, para a optimização dos fins do Estado, distribui-se em *três funções* ou órgãos que exercem a sua actividade em nome do povo: a legislativa, a executiva, e a judiciária. O problema reside em que “nas próximas décadas não será menos difícil conciliar a *indivisível soberania popular* com o aumento de inúmeros focos de direito, de conciliar esta mesma *soberania indivisível* com as novas instituições pós-nacionais, senão supra-estaduais, que, também elas engendram o direito. Esta situação resulta da forma que assume o paradoxo político”<sup>58</sup>.

---

<sup>58</sup> RICŒUR, Paul, «A pluralidade das instâncias da Justiça», in *O Justo ou a essência da Justiça* (1995), tradução Vasco CASIMIRO. Lisboa, Instituto Piaget, col. «Pensamento e Filosofia», 1997, p. 123 [italico nosso].

## APÊNDICE

### ROUSSEAU E O PROBLEMA DA “DEMOCRACIA TOTALITÁRIA”

A crítica liberal, de Constant a Talmon e algumas análises mais recentes, supõe que a primazia da *vontade geral* é a causa principal da involução ditatorial da Revolução que conduziu à negação dos direitos da oposição e que existe uma relação entre a condenação rousseauniana das sociedades parciais e o pensamento totalitário que emergiu durante e após a Revolução. Supondo que seja legítimo atribuir a paternidade das acções de políticos às ideias de um teórico, porque razão a influência da “vontade geral” deveria ser procurada na história e não na imponente empresa que fixa em princípios constitucionais a igualdade jurídica e o estatuto de cidadania democrática? Rousseau recusa “os testemunhos incertos da história”<sup>1</sup> como patrocínio das suas teses no campo da filosofia política e do direito, porque os factos históricos não têm força em matéria de direito político e servem mais para constatar a existência real destes factos do que a sua “essência” filosófica e científica. Rousseau recusou fundar o direito nos factos e o seu objectivo é o de “examinar os factos pelo direito”<sup>2</sup>. A história das sociedades humanas, durante “dezoito séculos” antes e na época de Rousseau, não é senão a do “despotismo” e da autocracia e a função heurística da ciência política de Rousseau é a fundação *de jure* da democracia como o sistema político conforme à natureza humana.

A lição que se retira da história da *práxis* política é a necessidade de o governo da maioria reconhecer à oposição os direitos de crítica e a possibilidade de dissensão. Mas sobre a necessidade da dissensão é imperativo distinguir a instância *jurídica* da primazia da “vontade geral” — o *Contrato* apresenta a sua rigorosa divisão e subordinação dos poderes — da má utilização *política* feita durante e após a Revolução. Enquanto os Jacobinos governam como uma facção elitista da Convenção, a vontade geral, se é “representativa”, como no poder executivo, não pode ser “ilimitada”, é um legado regulado pela lei, e se no âmbito do poder legislativo é “absoluta”, está condicionada aos “limites das convenções gerais”<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> *Discours sur l'inégalité*, O. C., III, p. 144.

<sup>2</sup> *Discours sur l'inégalité*, O. C., III, p. 182.

<sup>3</sup> *Contrat social*, II, 4, Des Bornes du Pouvoir Souverain, O. C., III, p. 375: «On voit par-là que le pouvoir Souverain, tout absolu, tout sacré, tout inviolable qu'il est, ne passe ni ne peut passer les bornes des conventions générales».

Não parece que a condenação das sociedades parciais seja o efeito da instância “totalitária” do *Contrato*, pois a aversão em relação às sociedades parciais era difundida em todas as correntes de pensamento antes e durante todo o período da Revolução. A propósito da fidelidade dos apelos da *Assemblée Constituante* a Rousseau, é talvez o caso de recordar as reservas do primeiro e mais autorizado crítico da Revolução, Burke: “Eu creio que se Rousseau ainda fosse vivo, ficaria admirado vendo o frenesim com que os discípulos põem prática as suas ideias. Li o Contrato social e não me ocorreu que pudesse alguma vez fazer revoluções ou ditar leis às nações”<sup>4</sup>.

Em nenhum dos expoentes da fase liberal da Revolução, do teórico elitista do “tiers état”, Sieyès, ao aristocrático Mounier, ao girondino Condorcet, para acabar no liberal da Restauração Constant, está presente a convicção de que o representante possa falar e agir só em nome de uma parte do povo. Ninguém pensa que o próprio “club” ou “société” ou facção parlamentar represente algo menor que a comunidade política ou a *Nation*.

O princípio de subordinação pessoal às leis comuns do Estado conduz Burke a uma recusa da representação revolucionária e do mandato imperativo de Sieyès e Talleyrand, mas tendo em vista a subtracção da vontade política aos interesses de grupos restritos de interesses privados. O objectivo do emergente constitucionalismo liberal é o de combater as sociedades parciais. O ganho do estatuto de cidadania democrática deve reduzir a presença corporativa no Estado e a instância do apartidarismo de Rousseau é uma defesa do pressuposto *democrático* do Estado de Direito e não coincide de forma alguma com uma limitação dos direitos de associação e de opinião.

Com isto não se quer afirmar que o *Contrato* incluía uma doutrina da associação política. Procurar uma posição de Rousseau sobre a realidade política dos partidos que aparecerá só depois da experiência da Revolução, quando se afirma em toda a sua extensão o sufrágio, para além de ser um contra-senso histórico, não permite uma boa interpretação dos problemas colocados por este pensador. Torna-se oportuno analisar quais são as sociedades parciais que Rousseau considera prejudiciais ao Estado. É preciso inverter a ordem das garantias: não procurar na instância da “generalidade” a negação do pluralismo social e da liberdade democrática, mas a garantia da ordem democrática.

---

<sup>4</sup> BURKE, Edmund, *Letter a Dupont*, cit. in J. Prior, *Memoir of the Life and Character of Edmund Burke*, Boston, 1854, vol. II, p. 45.

As principais fontes de Rousseau sobre a associação política são a antítese clássica entre *factio* e *res publica*, a moderna entre as associações *corporativas* e o *Estado de Direito*, bem como entre as *confissões religiosas* e o *Estado*. Propomos demonstrar que a recusa do reconhecimento político das sociedades parciais tem por objectivo a defesa do estatuto democrático da cidadania e já não o hobbesiano princípio da concentração autocrática do poder.

É historicamente acertado que o reconhecimento político dos partidos se afirma progressivamente com a extensão do sufrágio que conduziu a estabelecer uma relação necessária entre a possibilidade da formação democrática da vontade geral e a existência dos partidos políticos. Mas sendo estes uma condição necessária, não devemos esquecer que a sua relação com a democracia é uma constante do pluralismo defendido pelo ordenamento jurídico. A história dos partidos tomada fora dos contextos constitucionais não coincide com a história da democracia, mas com a história da autocracia. Razão pela qual a condenação rousseuniana equivale mais à defesa da ordem republicana do que quando um partido representa “um ambicioso, um hipócrita, um Catilina por exemplo, um Cromwell”<sup>5</sup>. A defesa da ordem republicana anda a par da condenação das associações políticas que não obedecem aos princípios da constituição.

A demarcação entre a associação e a conspiração no republicanismo moderno tem relevância porque coloca em relevo a condição *estatal* da liberdade democrática, ou seja, a necessidade de que a acção política seja dirigida ao bem comum. Com efeito, a relevância política dos partidos coincide certamente com a afirmação da democracia representativa, mas caminhou também paralelamente a um progressivo distanciamento do conceito de *bem comum*. É devido ao medo de que o pluralismo político produza este resultado que a ideia de partido foi hostilizada pela própria teoria *liberal*: Locke, Hume e Kant; enquanto a tradição *republicana* condena-a ou acolhe-a com reserva: Maquiavel, Harrington, etc. Nem no âmbito *democrático* foi acolhida sem reservas. O mais convicto defensor do associativismo, Tocqueville, considera os partidos um “mal necessário”<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> *Contrat social*, IV, 8, *O. C.*, III, p. 466, cf. *Contrat social*, IV, 2, p. 438.

<sup>6</sup> TOCQUEVILLE, Alexis, *De la Démocratie en Amérique*, tradução e prefácio de François FURET, Paris, Garnier Flammarion, 1981, vol. I, p. 256 ss: «Les partis sont un mal inhérent aux gouvernements libres». Tocqueville acrescenta que «Les grands partis bouleversent la société, les petits l'agitent; les uns la déchirent et les autres la dépravent; les premiers la sauvent quelquefois en l'ébranlant, les seconds la troublent toujours sans profit» e chega à conclusão um tanto paradoxal para a experiência contemporânea: «L'Amérique a eu de grands partis; aujourd'hui ils n'existent plus; elle y a beaucoup gagné en bonheur,

Mas Tocqueville estabelece uma distinção fundamental entre a associação fundada na *convicção* comum e a organização de *interesses* para a conquista do poder. Esta forma é própria *a contrario* do *interesse geral* ao qual são dirigidas as reservas avançadas por Rousseau contra as sociedades parciais.

Mas o que é o interesse geral? Esta interrogação, com a qual Schumpeter dá crédito à solução elitista numa base relativista, para Rousseau é já por si uma lesão “facciosa” do pressuposto ético da *isonomia*<sup>7</sup>. Só a dúvida tem o efeito anti-republicano de produzir uma fractura na instância de universalidade da vontade comum. Segundo o republicanismo, existe entre a “facção” e a “república” uma correlação anti-ética; uma “facção” — afirma Voltaire acompanhado por Montesquieu e Hume — “divide” e “retalha”<sup>8</sup>. A facção retalha ou dilacera porque visa assenhorear-se do poder sem o querer partilhar. Esta antítese não se extingue no sistema democrático com o reconhecimento dos partidos. Se a competição para o poder é legítima, só é lícita dentro das coordenadas fixadas pela constituição.

A identificação entre os “representantes” e a “Nação” procura fornecer uma solução ao problema real da obrigação política. Uma vez afastada a possibilidade de vincular o mandatário ao mandante pela obrigação jurídica, só resta recorrer a um valor ético partilhado: a *Nation*. Emerge aqui a instância de uma composição *apartidária* da vontade geral que ritualiza a oposição clássica entre a *res publica* e a *factio*. O que é condenável na *factio* é que uma parte quer valer por todo o povo. Quando um partido se apropria das finalidades universais da política, transforma-se em “facção”. Existe uma linha de demarcação na acção da associação política para além da qual emergem, em toda a sua validade, as razões éticas da democracia republicana.

Mesmo reconhecendo na associação política uma taxa necessária de conflito, o próprio Maquiavel via na formação das “facções” a causa que leva o Estado à ruína. Rousseau — juntamente com Hume e Montesquieu — coloca-se indubitavelmente nesta

---

mais non en moralité. [...] Ainsi donc, de nos jours, on n'aperçoit aux Etats-Unis de grands partis politiques. [...] A défaut des grands partis, les Etats-Unis fourmillent de petits, et l'opinion publique se fractionne à l'infini sur des questions de détails».

<sup>7</sup> Esta noção, cuja relevância política é negada por SCHUMPETER em *Capitalism, Socialism and Democracy*, London, George Allen and Unwin, 1951, foi corroborada por RAWLS em *Théorie de la Justice*, trad. de Catherine AUDARD, Paris, Éditions du Seuil, 1997, p. 37: «Mon but est de présenter une conception de la justice qui généralise et porte à un plus haut niveau d'abstraction la théorie bien connue du contrat social telle qu'on la trouve, entre autres, chez Locke, Rousseau et Kant».

<sup>8</sup> Cf. o termo «faction» in VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique* e a sua ocorrência na *Encyclopédie*.

linha de pensamento. As sociedades parciais investem a associação política de uma taxa acrescida de conflito porque a exasperação da parcialidade produz uma inversão entre a dimensão ética do bem comum e a do interesse particular.

Certamente, a exclusão da ‘parcialidade’ da esfera estatal é um indicador do reconhecimento de que a associação não tem em si o fim pelo qual é criada, e que o Estado é o fim e o valor do qual esta é a função e fracção. Kant formulará o dever ético da política no princípio da *publicidade* dos actos: ninguém pode afirmar publicamente agir contra o interesse geral. As mesmo tempo, para Rousseau, nenhum cidadão pode afirmar agir exclusivamente por interesse “particular”, seja o seu, pessoal, de outro homem, ou de uma associação.

Parece ser um dever imprescritível que numa assembleia cada um deva colocar-se no ponto de vista do interesse geral, e por sua vez reprovável uma posição que defenda e imponha os interesses de uma parte. A contraposição política é legítima enquanto *meio* para a determinação do *fim* para o qual todos devem tender. Não são recusadas por Rousseau as razões que levaram mais tarde ao reconhecimento da composição partidária da vontade geral. Todavia, Rousseau retém como ilícita mesmo a dúvida de que para o cidadão não possa existir um interesse comum. Acreditar que agir em comum seja na prática possível é um empenhamento explícito da associação. Noutros termos, não se pode querer agir politicamente e ser-se céptico acerca do fim comum da própria acção.

Existe, segundo Sabine, uma “extraordinária analogia entre as ideias basilares de Burke e as de Rousseau”<sup>9</sup>. A recusa da parcialidade do interesse político e a defesa do bem comum são as coordenadas em que se afirma, também no âmbito *liberal*, o reconhecimento político dos partidos. Que a “pátria” e o “partido” sejam dois conceitos complementares, aparece claramente na posição de Burke que admite o reconhecimento político dos partidos, mas ,como deputado, recusa representar os interesses de parte, ou seja, diferentes da Nação. “O partido é um conjunto de homens que, para promoverem com os seus esforços comuns *o interesse nacional*, unem-se tendo por base um princípio particular sobre o qual todos estão de acordo”<sup>10</sup>. No célebre *Discurso aos eleitores de Bristol*, Burke recusa o mandato imperativo, afirmando “não dever sacrificar a eles (aos

---

<sup>9</sup> SABINE, George. H., *A History of Political philosophy*, New York, Henry Holt, 1956, Rev. ed., p. 334.

<sup>10</sup> BURKE, Edmund, *Thoughts on the Cause of Present Discontents* (1770), in *Works*, ed. BOHN, London, 1861, vol. I, p. 372 ss.

eleitores) a sua opinião *imparcial*”<sup>11</sup>. O “representante” não deve sentir-se obrigado perante os interesses do seu corpo eleitoral, porque é seu dever sentir-se só obrigado perante a Nação. A recusa do mandato imperativo equivale à recusa de introduzir entre a representação do povo e o governo da república o interesse de uma sociedade particular.

Os argumentos pelos quais Burke afasta o mandato imperativo apoiam-se na mesma razão pela qual Rousseau recusa a representação política. A vontade não é politicamente representável, porque ninguém pode estar moralmente no lugar de outro no empenho que cada cidadão tem perante o “interesse comum”. Nem Rousseau nem Burke aceitam que a obrigação política ocorra na forma de um “contrato vassálico” ou por um *pactum subiectionis* segundo a tradição moderna do direito natural, que não empenhe directamente o actor político. Rousseau recusa a representação corporativa porque não constitui “*un pouvoir moyen*”<sup>12</sup> de garantia das liberdades individuais, mas a instituição de uma associação política que representa a defesa dos privilégios de uma sociedade de corporações:

“O esmorecimento do amor da pátria, a actividade do interesse privado, a imensidade dos Estados, as conquistas, o abuso do governo, fizeram imaginar o recurso aos deputados ou representantes do povo nas assembleias da Nação. É o que em certos países se ousa chamar o terceiro estado. Assim, o interesse particular de duas ordens é posto em primeiro e segundo lugar; o interesse público não fica senão em terceiro”<sup>13</sup>.

Não se pode considerar esta contraposição às sociedades corporativas do *Ancien Régime* como uma anacrónica reclamação de uma realidade histórica diferente e alheia — pelo menos quanto às dimensões — ao Estado moderno. A pretensão de usar um modelo de democracia dirigida para um Estado nacional moderno como a França, pertence ao *Contrato* quando articulado com as *Considerações sobre o Governo da Polónia*. Se, por outro lado, fosse indicativo de uma *práxis* para pequenos Estados, o *Contrato* não teria a enorme incidência filosófica que teve na história do pensamento político ocidental.

---

<sup>11</sup> BURKE, Edmund, *Speech to the Electors of Bristol* (1774), in *Burke's Political Writings*, ed. J. BUCHANAN, 1978, p. 28.

<sup>12</sup> *Contrat social*, III, 14, O. C., III, p. 428.

<sup>13</sup> *Contrat social*, III, 15, O. C., III, p. 429: «L'attiédissement de l'amour de la patrie, l'activité de l'intérêt privé, l'immensité des Etats, les conquêtes, l'abus du Gouvernement ont fait imaginer la voie des Députés ou Représentants du Peuple dans les assemblées de la Nation. C'est ce que qu'en certains pays on ose appeler le Tiers-État. Ainsi l'intérêt particulier de deux ordres est mis au premier et au second rang, l'intérêt publique n'est qu'au troisième».



Com efeito, existe uma dimensão ética que não está ligada somente à prática da democracia directa, mas deve ser satisfeita no âmbito da democracia representativa. A mediação das associações políticas não pode faltar ao princípio fundamental da *isonomia*: a *perpetuação* da obrigação entre governantes e governados perante o *bem comum*. A delegação não interrompe a continuidade da obrigação; se assim fosse, então ser-se-ia efectivamente livre só no dia em que se elegem os representantes. Independentemente das dimensões e da forma que o governo assume, o Estado nunca cessa de ser *res publica*.

Pela tónica que o *Contrato* coloca no conceito de *sociedade*, teríamos esperado que Rousseau desse relevo à génese *social* dos sujeitos políticos. A recusa da representação corporativa deve ser entendida como a consequência de uma sub-avaliação da estrutura associativa da sociedade civil, e é historicamente circunscrita à recusa dos seus aspectos corporativos, ou engloba uma exclusão do Estado de toda a formação social?

Se assim fosse, não se conseguiria explicar a que título Rousseau podia ser considerado por Durkheim o fundador da sociologia. A diferenciação social não parece ser relevante no *Contrato* porque é um momento de transição — quanto mais não seja o meio, mas não o fim — da associação política. A ideia da participação *política* é garantida pelo princípio *heurístico* da igualdade, que é incompatível com associações fundadas somente em interesses corporativos. A luta contra as associações parciais não deve ser tomada como uma aversão contra o associativismo em geral. Efectivamente, no *Contrato* tem uma função heurística puramente negativa.

Trata-se de uma contraposição *metódica* tendente a disciplinar o nexo de interdependência que vigora entre os dois modos de associação. Isto aparece na utilização do conceito de *interesse*. Neste inquérito — afirma-se na *Apresentação* do *Contrato* — “procurarei associar sempre o que o direito permite com o que o interesse prescreve, a fim de que a justiça e a utilidade não se encontrem divididas”<sup>14</sup>. A frequente ocorrência da noção cardeal de interesse pede que o problema do associativismo seja enfrentado por uma hermenêutica que tenha em conta o quadro geral do pensamento de Rousseau.

Na *Lettre à Mirabeau* de 26 de Julho 1767, Rousseau condena a aliança entre o Iluminismo e o despotismo, que constitui o projecto elitista de emancipação política dos *Philosophes*. Por uma primazia ‘cartesiana’ da vontade geral, seria necessária uma

---

<sup>14</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 351.

confiança numa racionalidade política que Rousseau não tem: “Nunca pude entender o que seja esta evidência que serve de base ao despotismo legal. [...] Isto parece-se muito com o sistema do abade Saint-Pierre, que pretendia que a razão humana estava sempre em aperfeiçoamento, esperando que cada século acrescentasse as próprias luzes às dos séculos precedentes. Não via que o intelecto humano tem sempre a mesma medida, e muito limitada; que por um lado perde tanto quanto ganha pelo outro; que os preconceitos sempre renascentes nos subtraem mais luzes adquiridas que quantos a razão culta possa substituir”<sup>15</sup>. Parece com efeito paradoxal que Rousseau corrija em sentido anti-cartesiano a razão jusnaturalista, dando um relevo político central à noção de “interesse”, e, por outro lado, dê pouco relevo às sociedades parciais. A admissão da incidência prática do “interesse” significa admitir a heterogênese das relações sociais, e assumir um princípio de diferenciação do corpo social. Porque é que Rousseau devia admitir a pluralidade dos associados e não a pluralidade das associações? Evidentemente, não há um princípio especulativo que justifique a forma unitária da vontade política: mas não é tanto por uma carência sociológica, quanto uma escolha de *juspublicidade*. A doutrina geral da associação é formulada de modo sistemático no artigo *Économie Politique*:

“Toda a sociedade política é composta de outras sociedades mais pequenas, de diferentes espécies, de que cada uma tem os seus interesses e as suas máximas, mas estas sociedades que cada um percebe, porque têm uma forma exterior e autorizada, não são as únicas que existem realmente no estado; todos os particulares que um interesse comum une compõem tantas outras, permanentes ou passageiras, cuja força não é menos real pelo facto de ser menos aparente, e de que as diversas relações bem observadas são o verdadeiro conhecimento dos costumes”<sup>16</sup>.

A posição é reafirmada no *Manuscrito de Genebra*<sup>17</sup> e, no *Contrato*, só vale a pena recordar que se trata de um “contrato de associação”<sup>18</sup>. As sociedades particulares são, portanto, *partes* integrantes da sociedade política e um dado sociológico que o corpo político contratual não renega, pelo que é necessário repensar em termos constitucionais

---

<sup>15</sup> *Lettres philosophiques*, apresentadas por Henri GOUHIER. Paris, Vrin, 1974, Lettre 47, pp. 166-167.

<sup>16</sup> *Discours sur l'Économie Politique*, O. C., III, pp. 245-246: «Toute société politique est composée d'autres sociétés plus petites, de différentes espèces dont chacune a ses intérêts et ses maximes; mais ces sociétés que chacun aperçoit, parce qu'elles ont une forme extérieure et autorisée, ne sont pas les seules qui existent réellement dans l'état; tous les particuliers qu'un intérêt commun réunit, en composant autant d'autres, permanentes ou passagères, dont la force n'est pas moins réelle pour être moins apparente, et dont les divers rapports bien observés sont la véritable connaissance des mœurs».

<sup>17</sup> *Manuscrit de Genève*, O. C., III, p. 288 e p. 297.

<sup>18</sup> *Contrat social*, III, 16, O. C., III, p. 433.

a forma de coexistência da pluralidade dos sujeitos sociais com os interesses particulares. Trata-se de encontrar uma linha de demarcação que separe o âmbito em que é ilícita a deformação social da sua necessidade de conformação jurídica e de isolar uma forma estadual de unidade que não elimine a pluralidade sociológica, mas conduza a uma subordinação das vontades particulares a um princípio que adapte as relações internas das sociedades ao direito dos membros do corpo político.

É necessário procurar um princípio de direito que mantenha as sociedades parciais como vontades autónomas, mas que ao mesmo tempo as subordine à vontade pública:

“São todas estas associações tácitas ou formais que modificam de tantas maneiras as aparências da vontade pública pela influência da sua vontade. A vontade destas sociedades particulares tem sempre duas relações; para os membros da associação, é uma vontade geral; para a grande sociedade, é uma vontade particular, que frequentemente se acha recta à primeira vista e viciosa à segunda. [...] É verdade que, sendo as sociedades particulares sempre subordinadas àquelas que as contêm, deve obedecer-se a estas de preferência às outras, que os deveres de cidadão vão antes dos do senador, e os do homem antes dos do cidadão: mas infelizmente o interesse pessoal encontra-se sempre em razão inversa do dever, e aumenta à medida que a associação torna-se mais estreita e o compromisso menos sagrado; prova invencível de que a vontade mais geral é também sempre a mais justa, e que a voz do povo é com efeito a voz de Deus”<sup>19</sup>.

Subordinar significa jurisdição, adaptar as relações das associações livres aos princípios gerais do direito político. Assim, as sociedades parciais, tal como as associações religiosas, devem ser “autorizadas”. Com a condição *formal* que exprime o princípio de adequação à ordenação do Estado de Direito: “Rousseau — observa Cobban — não antepõe uma diferença substancial de natureza entre as associações e o Estado. Para ele ambos têm uma origem puramente voluntária e contratual, e cada uma constitui uma pessoa moral com uma vontade própria”<sup>20</sup>.

O “interesse” é um conceito bifronte, porquanto agrega excluindo. Está nele implícita uma relação que restringe o raio da associação. Se o interesse não é extensível

---

<sup>19</sup> *Discours sur l'Économie Politique*, O. C., III, p. 246: «Ce sont toutes ces associations tacites ou formelles qui modifient de tant de manières les apparences de la volonté publique par l'influence de la leur. La volonté de ces sociétés particulières a toujours deux relations; pour les membres de l'association, c'est une volonté générale; pour la grande société, c'est une volonté particulière, qui très-souvent se trouve droite au premier égard, et vicieuse au second. [...] Il est vrai que les sociétés particulières étant toujours subordonnées à celles qui les contiennent, on doit obéir à celle-ci préférablement aux autres, que les devoirs du citoyen vont avant ceux du sénateur, et ceux de l'homme avant ceux du citoyen: mais malheureusement l'intérêt personnel se trouve toujours en raison inverse au devoir, et augmente à mesure que l'association devient plus étroite et l'engagement moins sacré; preuve invincible que la volonté la plus générale est aussi toujours la plus juste, et que la voix du peuple est en effet la voix de Dieu».

<sup>20</sup> COBBAN, Alfred, *Rousseau and the Modern State*, London, George Allen & Unwin, 1964, 2ª ed. rev.

tanto quanto o direito, não é, para Rousseau, “político”. Também no caso de um príncipe, se o seu interesse está “separado dos outros, não é sempre senão um interesse privado”<sup>21</sup> e é contrário ao “direito político”. O interesse ou é “geral” ou é “particular”<sup>22</sup>, ou seja, ou é “público” ou é “privado”<sup>23</sup>. Esta demarcação *romântica* não deve de forma alguma coincidir com a polarização em duas formas de interesse — individual e estadual — que por sua vez emerge da lei de Le Chapellier. “Particular” e “privado” são relações que não concernem os interesses dos indivíduos enquanto “*súbditos*” ou membros do “soberano”, mas como membros do que os ingleses chamarão “*civil society*”<sup>24</sup>. O nivelamento que a sociedade exerce sobre as relações entre os indivíduos é uma descoberta de Rousseau e não se lhe pode imputar não ter presente nos seus efeitos *morais* a peculiaridade da moderna *sociedade civil* e, portanto, a estrutura articulada da sociedade.

A vontade geral não pode sujeitar-se ao “*direito político*” se exclui uma parte dos membros do Estado, ou se é “vantajosa para um tal indivíduo ou para uma tal parte”<sup>25</sup>. A sociedade consegue ser uma democracia política porque sabe executar o esforço de jurisdição que converte o *contraste* entre os interesses num *acordo*. A vontade é “geral” quando sabe compor, num “interesse verdadeiro”<sup>26</sup>, num “direito natural racional”<sup>27</sup>, os conflitos que contrapõem as sociedades menores. Os interesses sociais não são indecomponíveis e Rousseau encarrega o Estado de uma função mediadora.

A vontade geral nasce do acordo das “vontades particulares”<sup>28</sup>. A concepção da soberania não é nem a hobbesiana, nem a niveladora de Le Chapellier, até porque não é banido o direito de associação como o foi pela Assembleia legislativa dos jacobinos, e a indivisibilidade do poder soberano é uma defesa do direito universal de fazer leis. O “interesse” supremo permanece efectivamente sempre o de tutelar a “liberdade” actual de cada cidadão de acordo com o *bem comum*.

---

<sup>21</sup> *Contrat social*, I, 5, O. C., III, p. 359.

<sup>22</sup> *Contrat social*, I, 7, O. C., III, pp. 362-363.

<sup>23</sup> *Contrat social*, II, 3, O. C., III, pp. 371-372.

<sup>24</sup> *Contrat social*, II, 4, O. C., III, p. 373: «Mais outre la personne publique, nous avons à considérer les personnes privées qui la composent, et dont la vie et la liberté sont naturellement indépendants d'elle. Il s'agit donc de bien distinguer les droits respectifs des Citoyens et du Souverain, et les devoirs qu'ont à remplir en qualité de sujets, du droit naturel dont ils doivent jouir en qualité d'hommes».

<sup>25</sup> *Contrat social*, IV, 1, O. C., III, p. 438.

<sup>26</sup> *Discours sur l'inégalité*, O. C., III, p. 117 e O. C., III, *Discours sur l'Économie Politique*, p. 253.

<sup>27</sup> *Manuscrit de Genève*, O. C., III, p. 329.

<sup>28</sup> *Contrat social*, II, 3, O. C., III, p. 371.

A tensão entre os interesses sociais e a sociedade política não preocupará mais nem Marx nem sequer Michels porque farão do *conflito* de interesses o motor social do agir político. Não é a matriz solidária de Rousseau que não faz converter a associação política numa organização social de luta de interesses pelo poder. Esta verdadeira e própria perversão da associação democrática deve ser feita remontar, segundo Tocqueville, ao “dogma da obediência passiva”<sup>29</sup> que priva a Europa do hábito dos indivíduos à liberdade. As associações políticas nascem das exigências de defesa de interesses consolidados, e modelam-se mais sobre as relações conflituosas entre os Estados do que sobre um confronto pacífico entre os membros de uma mesma república. Na Europa — refere Tocqueville — “uma associação é um exército”, tem o objectivo de “marchar contra o inimigo”, aos participantes falta a ideia de que possam e devam conseguir os fins políticos através da lei: “os recursos legais podem parecer meios, mas nunca são o único meio de triunfar”<sup>30</sup>. Exactamente o movimento de defesa dos interesses económicos dará origem a partidos fundados sobre a organização corporativa para combater o inimigo em vez de convencer o adversário. E no fundo isto é devido à falta de uma prática civil da liberdade. Perante um secular hábito de prática militar, “o que nos leva ainda a ver na liberdade de associação só o direito de fazer a guerra ao governo é a nossa inexperiência de facto da liberdade”<sup>31</sup>.

A instância solidária do *Contrato* não introduz de todo um elemento *totalitário* e *irrealista*, mas aparece como uma exigência necessária da associação democrática: a de evitar as formas exasperadas de conflito. Quando os partidos não mantêm a competição dentro dos limites da disponibilidade ao confronto público, falha o exercício da liberdade democrática. Em conclusão, a defesa do interesse geral não exorciza os interesses das sociedades particulares, e não é *a contrario* justificação nem da organização autocrática do poder, nem elitista, nem igualitária. Rousseau não executa a passagem do pluralismo

---

<sup>29</sup> TOCQUEVILLE, Alexis, *De la Démocratie en Amérique*, tradução e prefácio de François FURET, Paris, Garnier Flammarion, 1981, vol. I, p. 281: «Les membres de ces associations répondent à un mot d'ordre comme des soldats en campagne; ils professent le dogme de l'obéissance passive».

<sup>30</sup> TOCQUEVILLE, Alexis, *De la Démocratie en Amérique*, vol. I, p. 279: «Une association, c'est une armée; on y parle pour se compter et s'animer, et puis on marche à l'ennemi. Aux yeux de ceux qui la composent, les ressources légales peuvent paraître des moyens, mais elles ne sont jamais l'unique moyen de réussir».

<sup>31</sup> TOCQUEVILLE, Alexis, *De la Démocratie en Amérique*, vol. I, p. 280: «Ce qui nous porte encore à ne voir dans la liberté d'association que le droit de faire la guerre aux gouvernements, c'est notre inexpérience en fait de liberté».

social ao pluralismo político, mas não renega a possibilidade do direito de associação. As “sociedades particulares” são legitimadas como correlativas da sociedade política, como participação numa sociedade mais ampla. Mas devem ser banidas quando se constituem em corpos fechados, pretendendo dar aos seus próprios interesses uma generalidade que pela sua natureza só pertence ao conjunto de cidadãos<sup>32</sup>.

Nem todos os partidos, segundo Tocqueville, são favoráveis ao desenvolvimento da liberdade democrática, pois os grandes partidos levam o Estado à ruína e caracterizam as épocas de crise: “Existem épocas em que as nações se sentem atormentadas por males tão grandes, que a ideia de uma mudança total da sua constituição política apresenta-se ao seu pensamento. Outras há em que o mal-estar é ainda mais profundo e em que o próprio estado social está comprometido. É o tempo das grandes revoluções e dos grandes partidos”<sup>33</sup>. Um pensamento surpreendentemente semelhante ao de Rousseau em que não só o sectarismo das facções ou o corporativismo tornam as associações parciais um perigo para a democracia, mas também a *extensão* e a influência que podem atingir: “quando uma destas associações é tão grande que prevalece sobre todas as outras então não há mais vontade geral, e o parecer que prevalece é um parecer particular”<sup>34</sup>.

A recusa da influência política das sociedades particulares é concedida à instância *republicana* para garantir o estatuto de igual cidadania, não só contra as corporações, mas contra aquela que, a partir de Tocqueville, é uma ameaça interna à democracia: o despotismo da maioria. Existem várias passagens do *Contrato* que constituem um impedimento lógico, não permitindo uma interpretação dos atributos da soberania como a expressão da tirania da vontade da maioria: a descoberta de que o estado da associação cria a “alienação” política. Rousseau adota este conceito na estrénuo defesa da liberdade individual perante os processos de nivelamento da sociedade moderna. O imperativo do conformismo e da homologação não é somente obra das políticas igualitárias como foi durante a Revolução, mas é também um efeito — historicamente anterior à Revolução — que o Estado recebe da sociedade civil. Se Rousseau combate o corporativismo, a recusa do papel *político* das sociedades particulares não denota de forma alguma o sinal da

---

<sup>32</sup> *Contrat social*, II, 3, O. C., III, pp. 371-372 e *Discours sur l'Économie Politique*, p. 379.

<sup>33</sup> TOCQUEVILLE, Alexis, *De la Démocratie en Amérique*, vol. I, p. 256.

<sup>34</sup> *Contrat social*, II, 3, O. C., III, p. 372.

crítica autocrática aos partidos, mas a perspectiva democrática de Tocqueville que visa garantir que nenhum grupo social tenha o monopólio do poder político.

Rousseau critica o conflito e os aspectos competitivos da formação da vontade geral, ou seja, “quando se criam facções (*brigues*), associações parciais *à custa* da grande”<sup>35</sup>. Vendo bem, não condena a formação entre os cidadãos de divisões *tout court*, mas as que aparecem fora das vias legítimas — a assembleia popular— da formação da vontade geral. Parece então que associar-se fora da assembleia e conspirar coincidem, mas nem sequer é assim. Uma tal interpretação não daria razão à remissão para Maquiavel, citada em nota ao capítulo. Tratando das “associações parciais”, Rousseau refere o primeiro pensador moderno que reconheceu nas “divisões” sociais o elemento vital da liberdade republicana e reproduz o trecho que distingue e contrapõe as “divisões” às “seitas”: “É verdade que, diz Maquiavel, algumas divisões prejudicam as repúblicas e que algumas são benéficas: prejudicam que estão acompanhadas de seitas e sectários: são benéficas aquelas que se mantêm sem seitas e sectários. Não podendo, portanto, um fundador de uma república fazer que não haja inimizades, deve cuidar pelo menos que nela não existam seitas”<sup>36</sup>.

O *Contrato Social* não é dominado por uma hostilidade preconceituosa em relação às “sociedades parciais” quando apoiadas num pressuposto solidário, organizado e conciliatório com a natureza conflituosa das relações políticas. Rousseau não bane as associações, mas as intrigas; não bane as divisões políticas, mas coloca em guarda acerca dos perigos da sua exasperação. Pelo contrário, a sua falta tem como consequência, tal como em Maquiavel, um empobrecimento político da vontade geral: “As diferenças tornam-se menos numerosas e dão um resultado menos geral”.<sup>37</sup>

Em termos constitucionais, o problema de Rousseau é o de encontrar uma linha de demarcação entre a associação legítima e a ilegítima. Problema que acompanhará tragicamente toda a atitude política da Revolução. O direito de associação deve ser conforme aos princípios gerais do “contrato de associação”, e exactamente por isso não

---

<sup>35</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 371.

<sup>36</sup> *Contrat social*, II, 3, O. C., III, p. 372: «*Vera cosa è, dit Machiavel, che alcune divisioni nuocono alle Republiche, e alcune giovano: quelle nuocono che sono dalle sette e da partigiani accompagnate: quelle giovano che senza sette, senza partigiani si mantengono. Non potendo adunque provvedere un fondatore d'una Repubblica che non siano inimicizie in quella, hà da provveder almeno che non vi siano sette.* Hist. Fiorent., L. VII».

<sup>37</sup> *Contrat social*, II, 3, O. C., III, p. 372.

pode faltar a tensão com o inimigo da ordem pública. Em qualquer constituição que admita a livre associação, este direito é *limitado* para a defesa da ordem instituída. Toda a constituição democrática pede a *adaptação* das associações aos valores com os quais se identifica. Nos termos da política moderna na qual Rousseau raciocina, uma associação só pode ser um conjunto de cidadãos que *participam* na condução da *res publica*; perde o valor político se procura objectivos e não professa ideias que não contribuam em parte às finalidades da comunidade. Noutros termos, pode ser *parte* só na condição de reforçar as razões da comum pertença ao corpo político. As partes que persigam objectivos que não mantenham com o “corpo” político uma base mínima de concordância transformam-se em inimigas da *isonomia*, e perdem o direito político de a enfraquecer. Qualquer ordem democrática proíbe legitimamente as acções que sejam dirigidas contra a democracia.

A antítese entre a “vontade geral” e a “vontade particular” inclui também a antinomia entre *público* e *secreto*. Nos regimes ditatoriais a dissociação da acção dos governantes é vista como um delito de lesa majestade. Num regime democrático, o direito de associação torna-se apolítico porque o poder é posto em *hast* pública. Pode aspirar-se legitimamente à sua conquista, e derrubar quem o detém. A liberdade de associação *política* significa que se pode competir abertamente mas, onde só se pode conspirar, a luta regulamentada entra na sedição. Os sistemas democráticos permitem a *dissensão*, mas na condição de que a organização e as finalidades sejam constitucionais. Como bem sublinha Rawls, “a limitação da liberdade não é justificada senão quando é necessária à liberdade mesma, para evitar um atentado à própria liberdade que seria pior ainda. [...] Locke e Rousseau limitavam a liberdade na base do que consideravam como as consequências claras e evidentes para a ordem pública”<sup>38</sup>.

Rousseau toma o problema das associações, não em relação à conquista do poder executivo, mas na igual participação dos cidadãos no poder legislativo. Este princípio, na democracia é legitimado, mesmo sendo praticado de forma limitada. Rousseau, do ponto de vista prático, não remove o obstáculo tradicional e deixa por resolver o problema da conquista democrática do poder. A sua atenção, mais teórica do que prática, visa a emancipação do direito de associação do corporativismo e ganhar a cidadania universal como o princípio supremo do “*direito político*”. O seu problema não é o problema,

---

<sup>38</sup> RAWLS, John, *Théorie de la justice*, trad. de Catherine AUDARD. Paris, Éditions du Seuil, 1987, pp. 251-252.



muito mais recente, do pluralismo político, mas a fixação de um princípio constitucional a que todo o sistema pluralista não pode renunciar: a dissensão. Rousseau admite que a tarefa essencial da associação política é a legislativa, e exclui a hipótese das associações “políticas” se ocuparem dos trabalhos políticos não *publicamente*:

“Examinai com cuidado o que se passa numa deliberação qualquer, e vereis que a vontade geral tende sempre para o bem comum; mas frequentemente faz-se uma cisão secreta, uma confederação tácita, que para os desígnios particulares faz iludir a disposição natural da assembleia. Então o corpo social divide-se realmente em outros cujos membros tomam uma vontade geral, boa e justa em relação a estes novos corpos, injusta e má relativamente ao todo de que cada um se desmembra”<sup>39</sup>.

Se o princípio constitutivo da “vontade geral” coincide com o dever de expressão *pública* das opiniões divergentes, Rousseau condena a associação política fora da sua sede legítima. A interdição das seitas secretas e o dever de exprimir publicamente a dissensão representam o reconhecimento da *juspublicidade*, não porque seja limitada a liberdade de expressão, mas por um limite inerente à forma intuitiva e não prática como é entendida a formação da vontade política. Tocqueville, por seu turno, considera que “nos países onde as associações são livres, as sociedades secretas são desconhecidas”<sup>40</sup>. Também Kant afirma que onde há liberdade de expressão, as “sociedades secretas” são desconhecidas ou tendem ao desaparecimento: “A obediência sem espírito de liberdade é a causa das sociedades secretas. Pois os homens têm uma vocação natural a comunicarem-se entre si particularmente para tudo o que concerne a humanidade em geral: assim estas sociedades desapareceriam se esta liberdade fosse favorecida”<sup>41</sup>.

Se é proibida a dissensão *secreta*, quando todavia se expressa, é suposta como consenso tácito e é lícita a dissensão *pública*. Que a vontade geral seja sempre recta e não possa errar, significa que a “confederação” política é mais geral, mais aceite, e que as outras o são menos e, portanto, são opiniões particulares, ou seja, podem não ser do

---

<sup>39</sup> *Discours sur l'Économie Politique*, O. C., III, pp. 246-247: «Examinez avec soin ce qui se passe dans une délibération quelconque, et vous verrez que la volonté générale est toujours pour le bien commun; mais très-souvent il se fait une scission secrète, une confédération tacite, qui pour des vues particulières fait éluder la disposition naturelle de l'assemblée. Alors le corps social se divise réellement en d'autres dont les membres prennent une volonté générale, bonne et juste à l'égard de ces nouveaux corps, injuste et mauvaise à l'égard du tout dont chacun d'eux se démembre».

<sup>40</sup> TOCQUEVILLE, Alexis, *De la Démocratie en Amérique*, vol. I, p. 279.

<sup>41</sup> KANT, Immanuel, *Théorie et Pratique, D'un prétendu droit de mentir par humanité, La fin de toutes choses, et autres textes*, introd., trad., notas, bibliografia por Françoise PROUST. Paris, GF Flammarion, 1994, p. 83.

foro legislativo. Colocado o princípio da maioria como o princípio de maximização democrática, a minoria pode exprimir uma vontade “particular” relativamente à maioria.

Embora reconheça o direito de discordar, a associação política é a que resulta do voto. A dissensão pode traduzir-se numa política alternativa, mas no âmbito democrático da publicidade dos actos. De facto, Rousseau não identifica os seus “*princípios do direito político*” com a forma democrática de governo, mas com todas as formas possíveis de governo, desde que assente no princípio da soberania do povo. Entre as formas de governo e aqueles princípios deixa uma margem de manobra suficientemente ampla que não exclui uma fenomenologia política interna ao *Contrato*.

Em conclusão, a instância de conformidade não desemboca na ditadura da vontade geral, mas assenta na ideia de que a acção política seja uma sinergia no *plural*. A vontade geral para Rousseau nem sequer é algo de diferente da *opinião pública* expressa pelos cidadãos em assembleia, como por sua vez acreditavam os Jacobinos. É ponto assente a noção de “povo” como a pluralidade de sujeitos numa livre troca de opiniões: “Se não existissem interesses diferentes, o interesse comum mal seria sentido pois não encontraria nenhum obstáculo; tudo iria por si mesmo, e a política deixaria de ser uma arte”<sup>42</sup>.

A teoria da associação de Rousseau situa-se entre as duas grandes teorias políticas produzidas pela grande orientação da Revolução: o liberalismo aristocrático de Montesquieu e a liberal-democrática de Tocqueville. Seria um erro tirar a conclusão de que, pela recusa dos “poderes intermediários”, Rousseau abandona os pressupostos constitucionais que Montesquieu fixou como o garante do despotismo. Tratar-se-ia de uma interpretação do sistema de garantias fora dos problemas de participação colocados pela democracia. O princípio comum é a concepção da liberdade *original* como capacidade *participativa*, que o Estado deve converter em direito de cada cidadão. Não se trata de garanti-la verticalmente por corpos hierárquicos do poder político do monarca, mas de garantir horizontalmente os direitos dos indivíduos pelo direito de associação democrática: “não há senão um contrato no Estado, é o de associação”<sup>43</sup> e Tocqueville por seu turno afirma que “o direito de associação é pela sua natureza inalienável”<sup>44</sup>. Para

---

<sup>42</sup> *Contrat social*, II, 3, O. C., III, p. 371, Nota.

<sup>43</sup> *Contrat social*, III, 16, O. C., III, p. 433.

<sup>44</sup> TOCQUEVILLE, Alexis, *De la Démocratie en Amérique*, vol. I, p. 279: «Le droit d’association me paraît donc presque aussi inaliénable de sa nature que la liberté individuelle».

Rousseau, o direito de associação, sendo livre e disciplinado, não é uma liberdade de iniciativa arbitrária na formação das associações corporativas, mas requer a necessidade da sua multiplicação e a exigência *negativa* de remover os impedimentos à plenitude do livre exercício da vontade individual.

O tão discutido poder da “vontade geral” em “forçar a ser livre”<sup>45</sup> indica a intervenção de um abuso da liberdade no exercício dos direitos do indivíduo e não uma instância “totalitária” do *Contrato*: é preciso “obrigar a respeitar a liberdade dos outros”. Esta garantia não limita somente os poderes do Estado sobre o indivíduo, mas também os das associações maiores em relação às menores e de todas em relação aos cidadãos. Se considerarmos a função negativa da vontade geral de tutela do direito comum de cidadania, os limites que Rousseau coloca ao direito de associação parecem mais que legítimos. O objectivo do “contrato de associação” não é só o de defender o pluralismo associativo, mas até de o promover. Este é o remédio que Rousseau aconselha para reequilibrar o poder das grandes associações:

“se há sociedades parciais, é necessário multiplicar o seu número e prevenir a sua desigualdade”<sup>46</sup>.

A defesa da igualdade de associação coincide com a defesa da pluralidade das sociedades, por um lado, e a condenação de toda e qualquer pretensão de monopolização por parte de uma maioria, por outro. Nenhum partido poderia afirmar — como afirmava Robespierre — que “a vontade geral somos nós”. Se um partido contrapusesse a sua própria vontade à de uma minoria, iria contra a universalidade exigida pela vontade geral, e *a fortiori* quando se trata de um partido elitista que contrapusesse a vontade de poucos à de muitos. Não existe no *Contrato* a presunção de que quem governa possa avalizar-se de uma verdade *apriorística*, que revela o “domínio da razão” de um chefe ou de uma *elite*: “nunca se pode ter a certeza que uma vontade particular está conforme à vontade geral senão após submetida aos sufrágios livres do povo”<sup>47</sup>.

O pluralismo pode desenvolver-se no respeito da dotação universal do estatuto de cidadania, na qual os indivíduos estão garantidos na sua relação directa com o Estado. A “indivisibilidade” como atributo fundamental da soberania não coincide de forma alguma

---

<sup>45</sup> *Contrat social*, I, 7, O. C., III, p. 364.

<sup>46</sup> *Contrat social*, II, 3, O. C., III, p. 372.

<sup>47</sup> *Contrat social*, II, 7, O. C., III, p. 383.

com a recusa do princípio liberal da divisão de poderes, mas só a base corporativa que o apoia. Nem sequer pode ser interpretado como a atestação hobbesiana de um poder ilimitado a uma autoridade diferente da assembleia, mas como a garantia da *não cedência* do direito de participação política.

Se pode haver contraste com o pensamento de Montesquieu, não se encontra na natureza e na função constitucional dos poderes, mas na sua legitimação democrática e não aristocrática, republicana e não monárquica. Montesquieu reconhece como originais os corpos sociais e não os cidadãos, as sociedades corporativas e não a irredutibilidade dos indivíduos como na teoria contratual. Portanto, para Rousseau, devem limitar-se ou “multiplicar-se” os corpos intermediários entre o indivíduo e a vontade geral, porque senão o Estado seria uma *poliarquia* corporativa. Em Montesquieu, os “poderes intermediários” são correlativos da “natureza do governo monárquico”<sup>48</sup>, mas Rousseau faz uma viragem de perspectiva no sentido do individualismo democrático: os “poderes intermediários” limitam o poder, de outra forma ilimitado do monarca, mas a ordem corporativa da sociedade não garante os direitos do indivíduo em relação a cada corporação, o qual tem contra si os poderes dos corpos intermediários que constituem um obstáculo à expressão da sua liberdade. A divisão *corporativa* dos poderes sacrifica a base *contratual* do Estado e encerra as *chances* da liberdade que a teoria contratual abre.

O “contrato de associação” permanece o único princípio sobre o qual se pode constituir legitimamente um “corpo” político, pelo que o *estado corporativo* e o *direito político* são conceitos juridicamente antitéticos: “Toda a sociedade parcial, quando é estreita e bem unida, aliena-se à grande”<sup>49</sup>. A insistência de Rousseau sobre o valor *isonómico* da lei – *foederis aequas dicamus leges* é o moto com o qual se abre o *Contrato*<sup>50</sup> — individualiza uma contradição entre o estatuto de cidadania e a existência de corpos fechados no Estado que parecem lesivos dos princípios de solidariedade, da igualdade e da liberdade. A igualdade política é um princípio de inclusão, e não o de uma pertença corporativa de exclusão. Que não deva existir entre o cidadão e o Estado nenhum poder “particular” não é uma tese *sociológica* acerca da estrutura da sociedade,

---

<sup>48</sup> MONTESQUIEU, Charles-Louis de, *Œuvres complètes*, t. II, *De l'Esprit des Lois*, II, 4, p. 247: «Les pouvoirs intermédiaires, subordonnés et dépendants, constituent la nature du gouvernement monarchique, c'est-à-dire de celui où un seul gouverne par des lois fondamentales».

<sup>49</sup> *Émile*, O. C., IV, p. 248.

<sup>50</sup> *Contrat social*, O. C., III, p. 347.

mas um princípio *constitucional* sobre como devem ser as relações entre os cidadãos e o Estado. A associação corporativa faz desaparecer o pressuposto democrático pelo qual os indivíduos são os únicos sujeitos naturais do Estado, e as associações particulares, que são *artificiais*, tornam-se nos reais actores políticos e os indivíduos só têm reconhecimento político enquanto são membros de uma corporação.

Entre o cidadão e o Estado não existem problemas pré-políticos que não sejam autorizados pela vontade resultante do contrato e “é no governo que se encontram os poderes intermediários”<sup>51</sup>. O poder de fazer as leis pertence ao corpo político e não pode ser *distribuído* às sociedades parciais, nem ocupado por nenhuma vontade particular. Em tal caso, não só mudaria a forma de regime democrático, mas extravasaria o âmbito do Estado de Direito. Assim, Rousseau utiliza um único conceito operativo de soberania aplicado ao poder legislativo: a soberania democrática em que a “deliberação” pública é obtida através do consenso resultante da procura *dialogica* do “bem comum” no Estado contratual.

---

<sup>51</sup> *Contrat social*, III, 1, *O. C.*, III, p. 396.

## BIBLIOGRAFIA

### I. — OBRAS DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU

*Œuvres complètes* — Edição publicada sob a direcção de Bernard GAGNEBIN e Marcel RAYMOND. Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1959–1995, 5 vols.

**Vol. I: *Les Confessions. Autres textes autobiographiques*. CXVIII-1969 p., 1959 (reed. 1962).**

1. *Les Confessions*. Texto estabelecido e anotado por Bernard GAGNEBIN e Marcel RAYMOND.
2. *Rousseau juge de Jean-Jacques, Dialogues*. Texto estabelecido e anotado por Robert OSMONT.
3. *Les Rêveries du Promeneur solitaire*. Texto estabelecido e anotado por Marcel RAYMOND.
4. *Fragments autobiographiques et documents biographiques*. Texto estabelecido e anotado por Marcel RAYMOND et Bernard GAGNEBIN.

**Vol. II: *La Nouvelle Héloïse. Théâtre. Poésies. Essais littéraires*. CIII-1999 p., 1961 (reed. 1964, CIII-2051 p.).**

1. *La Nouvelle Héloïse*. Texto estabelecido por Henri COULET e anotado por Bernard GUYON.
2. *Mélanges de Littérature et Morale: Idée de la Méthode dans la composition d'un livre; Discours sur cette question: Quelle est la vertu la plus nécessaire au Héros et quels sont les Héros a qui cette vertu a manqué?; Pensées d'un esprit droit; Fragments Divers*. Textos estabelecidos e anotados por Charly GUYOT.

**Vol. III: *Du Contrat social. Écrits politiques*. CCLV-1964 p., 1964.**

1. *Discours sur les Sciences et les Arts*. Texto estabelecido e anotado por François BOUCHARDY.
2. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Texto estabelecido e anotado por Jean STAROBINSKI.

3. *Discours sur l'Économie politique. Du Contrat social* (Première Version, Manuscrit de Genève), *Du Contrat social, Fragments politiques*. Textos estabelecidos e anotados por Robert DERATHÉ.
4. *Écrits sur l'abbé de Saint-Pierre*. Textos estabelecidos e anotados por Sven STELLING-MICHAUD.
5. *Lettres écrites de la Montagne*. Texto estabelecido e anotado por Jean-Daniel CANDAU.
6. *Projet de Constitution pour la Corse*. Texto estabelecido e anotado por Sven STELLING-MICHAUD.
7. *Considérations sur le Gouvernement de Pologne*. Texto estabelecido e anotado por Jean FABRE.

**Vol. IV: *Émile. Éducation-Morale-Botanique*. CCXXIII-1958 p., 1969.**

1. *Mémoire présenté à Monsieur de Mably. Projet pour l'éducation de Monsieur de Sainte-Marie*. Textos estabelecidos e anotados por John S. SPINK.
2. *Émile*. Première Version (Manuscrit Favre). Texto apresentado por John S. SPINK.
3. *Émile ou de l'éducation. Émile et Sophie*. Textos estabelecidos por Charles WIRZ, apresentados e anotados por Pierre BURGELIN.
4. *Lettre à Christophe de Beaumont. Fragments sur Dieu et sur la Révélation. Lettre à Voltaire. Lettres morales. Notes sur "De l'Esprit". Lettre à Franquières*. Textos estabelecidos e anotados por Henri GOUHIER.

**Vol. V: *Écrits sur la musique, la langue et le théâtre*. CCCVI-1928 p., 1995.**

1. *Lettre à D'Alembert*. Texto estabelecido por Bernard GAGNEBIN e anotado por Jean ROUSSET.
2. *Lettre à Grim, au sujet des remarques ajoutées à sa lettre sur Omphale. L'origine de la mélodie*. Textos estabelecidos por Bernard GAGNEBIN e anotados por Sidney KLEINMAN.
3. *Examen de deux principes avancés par M. Rameau*. Texto estabelecido e anotado por Olivier POT.
4. *Essai sur l'origine des langues*. Texto estabelecido e anotado por Jean STAROBINSKI.

5. *Sur les richesses*, suivi de deux fragments *Sur le goût*. *Textes historiques*. Textos estabelecidos por Bernard GAGNEBIN.

6. *Textes scientifiques*. Textos estabelecidos e anotados por Pierre SPEZIALI.

7. *Appendices*. Textos estabelecidos por André WYSS, Jean STAROBINSKI e Bernard GAGNEBIN.

*The political Writings of Jean-Jacques Rousseau*, editado dos manuscritos originais e edições autênticas por C. E. VAUGHAN. Oxford, Blackwell, New York, Wiley, 1962<sup>2</sup>, 2vols (1<sup>a</sup> ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1915).

*Correspondance générale de J-J. Rousseau*, edição de Théophile DUFOUR e P.- P. PLAN. Paris, Armand Colin, 1924 -1934, 24 vols.

*Correspondance complète de Jean-Jacques Rousseau*, edição crítica estabelecida e anotada por Ralph Alexander LEIGH. Genève e Oxford, Droz, 1965-1982, 40 vols.

*Lettres Philosophiques*, edição Henri GOUHIER. Paris, Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, 1974.

*Jean-Jacques Rousseau entre Socrate et Caton*, textos inéditos de Jean-Jacques Rousseau (1750-1753), publicados por Claude PICHOIS e René PINTARD. Paris, Librairie José Corti, 1972.

*La “Profession de foi du Vicaire Savoyard” de Jean-Jacques Rousseau*, edição crítica com introdução e comentário de Pierre-Maurice MASSON. Fribourg-Paris, Librairie de l'Université/ Hachette, 1914.

*Du Contrat social*, introdução, comentário e notas de Maurice HALBWACHS. Paris, Éditions Aubier-Montaigne, 1943.

*Du Contrat social*, precedido de um “Essai sur la politique de Rousseau”, notas e seguido de dois outros ensaios: “Théorie des formes de gouvernement chez Rousseau”, “Rousseau, évolutionniste pessimiste” de Bertrand DE JOUVENEL. Paris, Hachette, 1972.

*Discours sur les les sciences et les arts*, edição crítica, introd. e comentário de Georges R. HAVENS. New York, Klaus Reprint Corporation, 1966.



## II. — ESCRITOS SOBRE JEAN-JACQUES ROUSSEAU

- ADAM, Antoine — “De quelques sources de Rousseau dans la littérature philosophique, 1700-1750.” In *Jean-Jacques Rousseau et son oeuvre: Problèmes et recherches*, Paris, Klincksieck, 1964, pp.125-132.
- “Rousseau et Diderot.” *Revue des sciences humaines*, LIII (Jan.-Mar. 1949), pp. 21-34.
- ALLEN, Glen O. — “La 'volonté de tous' and la 'volonté générale': A Distinction and its Significance.” *Ethics*, LXXI-LXXII (Jul.1961), pp. 263-275.
- ALLERS, Ulrich S. — “Rousseau's Second *Discourse*.” *Review of Politics*, XX (Jan. 1958), pp. 91-120.
- AMIEL, Henri-Frederic — *Jean-Jacques Rousseau*, trad. Van Wyck Brooks. New York, B. W. Huebsch, 1922.
- ANSART-DOURLIN, M. — *Dénaturation et violence dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau*. Paris, Klincksieck, 1975.
- BACZKO, Bronislaw — *Rousseau, solitude et communauté*, trad. do polaco de Claire Brendhel-Lamhout. Paris, La Haye, Mouton, 1974.
- “Rousseau et l'aliénation sociale.” *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, XXXV (1959-1962), pp. 223-233.
- BARTH, Hans — “Volonté générale et volonté particulière.” In *Rousseau et la philosophie politique*, Annales de philosophie politique, vol. 5. Paris, Presses Universitaires de France, 1965, pp. 35-50.

- BELAVAL, Yvon — “La Théorie du jugement dans l'*Émile*.” In *Jean-Jacques Rousseau et son oeuvre: Problèmes et recherches*, Paris, Klincksieck, 1964, pp. 149–157.
- BENDA, Harry J. — “Rousseau's Early Discourses.” *Political Science* (Wellington, New Zealand), V (Set. 1953), pp.13–20; VI (Mar.1954), pp. 17–27.
- BÉNICHOU, Paul — “Réflexions sur l'idée de nature chez Jean-Jacques Rousseau.” *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, XXXIX, 1972-1977, pp. 25-45; artigo retomado in *Pensée de Rousseau*, edição sob a direcção de Gérard Genette e Tzvetan Todorov. Paris, Éd. du Seuil, 1984, pp. 125-145.
- BERMAM, Marshall — *The politics of Authenticity: Radical Individualism and the Emergence of Modern Society*. New York, Atheneum, 1973.
- BESSE, Guy — “Le sage et le citoyen selon Jean-Jacques Rousseau.” *Revue de métaphysique et morale*, LXXXIX, n° 1, Janeiro-março 1973, pp. 18-31.
- *Jean-Jacques Rousseau, l'apprentissage de l'humanité*, Paris, Messidor/Éditions sociales, 1988.
- BLUM, Carol — *Rousseau and the Republic of Virtue: the Language of Politics in the French Revolution*. Ithaca and New York, Cornell University Press, 1986.
- BONNARD, Roger — “Les Idées politiques de Jean-Jacques Rousseau.” *Revue du droit politique et de la science politique en France et à l'étranger*, XXVII (Out.–Nov. 1907), pp.784–794.

- BOUCHARDY, François — “Une définition de la conscience par Jean-Jacques Rousseau.” *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, XXXII, 1950-1952, pp. 167-175.
- BRÉHIER, Émile — “Les lectures malebranchistes de Jean-Jacques Rousseau.” *Revue internationale de philosophie*, 1938, I, pp. 98-120; artigo também publicado in *Études de philosophie moderne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1965, pp. 84-100.
- BRETONNEAU, Gisèle — *Valeurs humaines de J.-J. Rousseau*. Paris, La Colombe, 1961.
- *Stoïcisme et Valeurs chez J.-J. Rousseau*. Paris, Société d'Enseignement Supérieur, 1977.
- BROOME, Jack H. — *Rousseau: A Study of his Thought*. New York, Barnes & Noble, 1963.
- BURGELIN, Pierre — *La Philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*. Paris, P. U. F., 1952.
- “L'unité de l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau.” *Revue de métaphysique et morale*, LXV, 1960, pp. 199-209.
- “Le thème de la bonté naturelle dans l'*Émile*.” *Revue de théologie et de philosophie*, XCVIII, 1965, pp. 337-352.
- “The Second Education of *Emile*.” *Yale French Studies*, XXVIII (Fall-Winter, 1961), pp. 106-111.
- “Le social et le politique chez Rousseau.” In *Études sur le Contrat social de Jean-Jacques Rousseau*. Paris, Société les Belles Lettres, 1964, pp. 165-176.
- CAMERON, David — *The Social Thought of Rousseau and Burke*. London, Weidenfeld and Nicolson, 1973.

- CASSIRER, Ernst
- “Das Problem J.-J. Rousseau.” *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XLI (1932), pp. 177–213 e pp. 479–513. *The Question of Jean-Jacques Rousseau*, ed. e trad. Peter Gay. Bloomington–Indiana, Indiana University Press, 1963.
  - “L'unité dans l'œuvre de Rousseau.” In *Pensée de Rousseau*, Paris, Éd. du Seuil, 1984, pp. 41–65 (aparecido originalmente in *Bulletin de la Société française de philosophie*, XXXI, 1932).
  - *Rousseau, Kant, and Goethe: Two Essays*, ed. e trad. James Gutmann, Paul Oskar Kristeller e John Herman Randall. New York, Harper and Row, 1963.
  - *La philosophie des Lumières*, trad. de Pierre Quillet. Paris, Fayard, 1966.
- CHANTEUR, Janine
- “Désir et communauté politique selon Jean-Jacques Rousseau.” *Les Études Philosophiques*, n°2, abril-junho 1980, pp. 129–144.
- CHAPMAN, John W.
- *Rousseau—Totalitarian or Liberal?* New York, Columbia University Press, 1956.
- CHARVET, John
- *The Social Problem in the Philosophy of Rousseau*. London, Cambridge University Press, 1974.
- CHÂTEAU, Jean
- *Jean-Jacques Rousseau: sa philosophie de l'éducation*. Paris, Vrin, 1962.
- CHEVALLIER, J. J.
- “Jean-Jacques Rousseau ou l'absolutisme de la volonté générale.” *Revue française de science politique*, III (Jan.–Mar. 1953), pp. 5–30.

- CHIRPAZ, François — *L'homme dans son histoire, essai sur Jean-Jacques Rousseau*. Genève, Labor et Fides, 1984.
- CLADIS, Mark S. — *Public Vision, Private Lives: Rousseau, Religion and the 21st-century Democracy*. New York, Oxford University Press, 2002.
- COBBAN, Alfred — *Rousseau and the Modern State*. London, George Allen & Unwin, 1964, 2<sup>a</sup> ed. rev.
- COHEN, Joshua — “Reflections on Rousseau. Autonomy and democracy”, in *Philosophy and Public Affairs* (Princeton), 5, 1986, pp. 275-297.
- COLLINET, Michel — “L'Homme de la nature et la nature de l'homme.” *Le Contrat social*, VI (Maio-Junho 1962), pp. 147–154.
- COLLIOT, Thélène C. — “Rousseau, Hegel, Marx: variations sur l'idée démocrate”, in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 66, 1984, pp. 170-193.
- COOPER, Laurence D. — *Rousseau, Nature and the problem of the Good Life*. Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 1999.
- COTTA, Sergio — “La Position du problème de la politique chez Rousseau.” In *Études sur le Contrat social de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Société les Belles Lettres, 1964, pp. 177–190.
- CROCKER, Lester G. — “The Priority of Justice or Law.” *Yale French Studies*, XXVIII (Fall–Winter, 1961–1962), pp. 34–42.

- “Rousseau et la voie du totalitarisme.” In *Rousseau et la philosophie politique*, Annales de philosophie politique, vol. 5. Paris, Presses Universitaires de France, 1965, pp. 99-136.
- *Rousseau's Social Contract: An Interpretive Essay*. Cleveland, Case Western Reserve University Press, 1968.
- DAVY, Georges — *Thomas Hobbes et Jean-Jacques Rousseau*. Oxford, Clarendon Press, 1953.
- DEAVER, Jack W. — “La Liberté individuelle dans *Emile et Sophie*.” In *Jean-Jacques Rousseau et son temps*, Paris, Librairie A.-G. Nizet, 1969, pp. 151-158.
- DENT, N. J. H. — *A Rousseau Dictionary*. Cambridge-Massachusetts, Blackwell, 1992.
- DEHAUSSEY, Jacques — “La dialectique de la souveraine liberté dans le *Contrat social*.” In *Études sur le Contrat social de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Société les Belles Lettres, 1964, pp.119-141.
- DELBOS, Victor — “Rousseau et Kant.” *Revue de métaphysique et morale*, XX, 1948, pp. 379-414.
- DERATHÉ, Robert — *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. Paris, Presses Universitaires de France, 1950.
- *Le Rationalisme de J.-J. Rousseau*. Paris, Presses Universitaires de France, 1948.
- “La Religion civile selon Rousseau.” *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, XXXV (1959-1962), pp.161-170.

- “L'Unité de la pensée de Jean-Jacques Rousseau.” In *Jean-Jacques Rousseau*, Neuchâtel, La Baconnière, 1962, pp. 203–218.
- “L'Homme selon Rousseau.” In *Études sur le Contrat social de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Société les Belles Lettres, 1964, pp. 203–218; artigo publicado in *Pensée de Rousseau*, Paris, Éd. du Seuil, 1984, pp. 109–124.
- DURKHEIM, Émile — *Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie*. Paris, Marcel Rivière, 1953.
- EIGELDINGER, Marc — *J-J. Rousseau et la réalité de l'imaginaire*. Neuchâtel, La Baconnière, 1962.
- *Jean-Jacques Rousseau, Univers mytique et cohérence*. Neuchâtel, La Baconnière, 1978.
- EINAUDI, Mario — *The Early Rousseau*. Ithaca, New York, Cornell University Press, 1967.
- EISENMANN, Charles — “La Cité de Jean-Jacques Rousseau.” In *Études sur le Contrat social de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Société les Belles Lettres, 1964, pp. 191–201.
- ELLENBURG, Stephen — *Rousseau's Political philosophy, An Interpretation from Within*. Ithaca and London, Cornell University Press, 1976.
- EMÉRY, Léon — “Le Contrat social et la genèse des cités.” *Le Contrat social*, VI (Maio–Junho 1962), pp. 155–158.

- FABRE, Jean — “Réalité et utopie dans la pensée politique de Rousseau.” *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, XXXV (1959–1962), pp. 181–216.
- FABRY, Anne Srabian — *Jeux de miroirs, Saint Paul, La Fontaine, Genet et J-J. Rousseau*. Sherbrooke, Naaman, 1977.
- FERRARA, Alessandro — *Modernity and Authenticity, A study of the Social and Ethical Thought of Jean-Jacques Rousseau*. Albany, State University of New York Press, 1993.
- FETSCHER, Iring — *Rousseaus politische philosophie, Zur geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs*, Neuwied am Rhein, 1968<sup>2</sup>.
- “Rousseau, auteur d'intention conservatrice et d'action révolutionnaire.” In *Rousseau et la philosophie politique*, *Annales de philosophie politique*, vol. 5. Paris, Presses Universitaires de France, 1965, pp. 51–75.
- “Rousseau's Concept of Freedom in the light of his Philosophy of History.” *Liberty (Nomos IV)*, Yearbook of the American Society for Political and Legal Philosophy, ed. Carl J. Friedrich, New York, Atherton Press, 1962, pp. 29–56.
- FRIDEN, Bertil — *Rousseau's Economic Philosophy: Beyond the Market of Innocents*. Whitaker U K, Dewey Edition, 1998.
- FRIEDRICH, Carl J. — “Law and Dictatorship in the *Contrat social*.” In *Rousseau et la philosophie politique*, vol. 5. Paris, Presses Universitaires de France, 1965, pp. 77–97.
- GAGNEBIN, Bernard — “Jean-Jacques Rousseau: sur le péché d'Adam et le salut universel. Fragment inédit.” *Dix-huitième siècle*, n° 3, 1971, pp. 41–50.



- “Le rôle du législateur dans les conceptions politiques de Rousseau.” In *Études sur le Contrat social de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Société les Belles Lettres, 1964, pp. 227-290.
- GARDOSO, Sérgio — “Do desejo à vontade: a constituição da sociedade política em Rousseau.” in *Discurso* (São Paulo), 5, 1975, pp. 35-60.
- GILDIN, Hilail — *Rousseau's Social Contract, The design of the Argument*. Chicago and London, The University of Chicago Press, 1983.
- GILLIARD, François — “État de nature et liberté dans la pensée de J.-J. Rousseau.” In *Études sur le Contrat social de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Société les Belles Lettres, 1964, pp. 111-118.
- GOLDSCHMIDT, Victor — *Anthropologie et Politique. Les principes du système de Rousseau*. Paris, Vrin, 1974.
- “Individu et communauté chez Rousseau.” *Revue de théologie et philosophie*, vol. 114, 1982, pp. 247-258; artigo publicado in *Pensée de Rousseau*, Paris, Éd. du Seuil, 1984, pp. 147-258.
- “Le problème de la civilisation chez Jean-Jacques Rousseau.” In *Jean-Jacques Rousseau et la crise contemporaine de la conscience*, Paris, Beauchesne, 1980, pp. 269-316.
- GOSSMAN, Lionel — “Rousseau's Idealism.” *Romanic Review*, LII (Out. 1961), pp. 173-182.
- “Time and History in Rousseau.” In *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, ed. Theodore Besterman, Genève, Institut et Musée Voltaire, vol. 30, 1964, pp. 311-349.

- GOUHIER, Henri — *Les Méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*. Paris, Vrin, 1970.
- “Nature et histoire dans la pensée de Rousseau.” *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, XXXIII (1953–1955), pp. 7–48.
- “La Religion du vicaire savoyard dans la Cité du Contrat social.” In *Études sur le Contrat social de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Société les Belles Lettres, 1964, pp. 263–275.
- GOYARD-FABRE, S. — *Politique et Philosophie dans l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau*. Paris, Presses Universitaires de France, 2001.
- GRANT, Ruth W. — *Hypocrisy and Integrity: Machiavelli, Rousseau, and the Ethics of Politics*. Chicago and London, The University of Chicago Press, 1997.
- GREEN, F. C. — *Jean-Jacques Rousseau: A Critical Study of His Life and Writings*. Cambridge, Cambridge University Press, 1955.
- GRIMSLEY, Ronald — *Jean-Jacques Rousseau: A Study in Self-Awareness*. Cardiff, University of Wales Press, 1961.
- *The Philosophy of Rousseau*. London, Oxford University Press, 1973.
- *Rousseau and the Religious Quest*. London–Oxford, Clarendon Press, 1968.
- GROETHUYSEN, B. — *J.-J. Rousseau*. Paris, Gallimard, 1949.
- “La Liberté selon Rousseau.” *La NEF*, IV (Ag. 1947), pp. 3–17.

- GUÉHENNO, Jean — *Jean-Jacques Rousseau*; t. 1: *En marge des Confessions* (1712-1750), Paris, B. Grasset, 1948; t. 2: *Roman et vérité* (1750-1758), Paris, B. Grasset, 1950; t. 3: *Grandeur et misère d'un esprit* (1758-1778). Paris, Gallimard, 1952.
- GUILLEMIN, Henri — “L'homme selon Rousseau.” *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, XXX (1943-1945), pp. 7-26.
- HALL, John C. — *Rousseau: An Introduction to his Political Philosophy*. London, Macmillan, 1973.
- HARTLE, Ann — *The Modern Self in Rousseau's Confessions: A Reply to St. Augustine*. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1983.
- HAVENS, George R. — “Diderot, Rousseau, and the *Discours sur l'inégalité*.” In *Diderot Studies*, ed. Otis Fellows e Gita May, Genève, Librairie E. Droz, vol. 3, 1961, pp.219-262.
- HAYMANN, Franz — “La Loi naturelle dans la philosophie politique de J.-J. Rousseau.” *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, XXX (1943-1945), pp. 65-110.
- HENDEL, Charles W. — *Jean-Jacques Rousseau: Moraliste*. New York, Bobbs-Merrill Co., 1962<sup>2</sup>, 2 vols in 1.
- HOFFMANN, Stanley — “Du *Contrat social*, ou le mirage de la volonté générale.” *Revue internationale d'histoire politique et constitutionnelle*, IV (Out.-Dez. 1954), pp. 288-315.

- HOROWITZ, Asher — *Rousseau, Nature and History*. Toronto, University of Toronto Press, 1987.
- HUBERT, René — *Rousseau et l'Encyclopédie: Essai sur la formation des idées politiques de Rousseau (1742-1756)*. Paris, Gamber, 1928.
- HULLIUNG, Mark — *Autocritique of Enlightenment: Rousseau and the Philosophes*. New York, Harvard University Press, 1994.
- JEDRYKA, Zygmunt — “Du gouvernement de la liberté selon Rousseau.” *Le Contrat social*, VI (Nov.-Dez. 1962), pp. 356–364.
- JOUVENEL, Bertrand — “Rousseau, évolutionniste pessimiste.” In *Rousseau et la philosophie politique*, *Annales de philosophie politique*, vol. 5. Paris, Presses Universitaires de France, 1965, pp. 1–19.
- “Théorie des formes de gouvernement chez Rousseau.” *Le Contrat social*, VI (Nov.-Dez. 1962), pp. 343–351.
- KATEB, George — “Aspects of Rousseau's Political Thought.” *Political Science Quarterly*, LXVI (1961), pp. 519–543.
- KELLY, Christopher — *Rousseau's Exemplary Life: The Confessions as Political Philosophy*. Ithaca, Cornell University Press, 1987.
- *Rousseau as Author: Consecrating One's Life to the Truth*. London, Whitaker U K, 2003.
- KRAFFT, Olivier — *La Politique de Jean-Jacques Rousseau: Aspects méconnus*. Paris, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1958.

- KREMER-MARIETTI, A. — “Droit naturel et état de nature chez Rousseau.” In *Jean-Jacques Rousseau et la crise contemporaine de la conscience*, Paris, Beauchesne, 1980, pp. 175-200.
- KRYGER, Edna — *La Notion de Liberté chez Rousseau et ses répercussions sur Kant*. Paris, Librairie A. G. Nizet, 1978.
- LACROIX, Jean — “Nature et histoire selon Rousseau.” In *Jean-Jacques Rousseau au Présent*, Genève, Kundig, 1978, pp. 147-161.
- “La conscience selon Rousseau.” In *Jean-Jacques Rousseau et la crise contemporaine de la conscience*, Paris, Beauchesne, 1980, pp. 81-106.
- LAFRANCE, Guy — “Jean-Jacques Rousseau et l’idéal républicain.”, in *Philosophies de la cité*, Montréal, Bellarmin; Paris, Tournai, Desclée, 1974, pp. 161-181.
- LANSON, Gustave — “L’Unité de la pensée de Jean-Jacques Rousseau.” *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, VIII (1912), pp. 1-31.
- LAPASSADE, Georges — “L’œuvre de J.-J. Rousseau: structure et unité.” *Revue de métaphysique et de moral*, LXI (1956), pp.386-402.
- LAUNAY, Michel — *Jean-Jacques Rousseau: Écrivain politique (1712-1762)*. Grenoble, L’A.C.E.R., 1971.
- LEIGH, Ralph A. — “Liberté et autorité dans le *Contrat social*.” In *Jean-Jacques Rousseau et son oeuvre: Problèmes et recherches*, Paris, Klincksieck, 1964, pp. 249-262.

- LÉON, Paul-L. — *Études critiques*, publicados nos *Archives de Philosophie du droit et de Sociologie juridique*:
- I. — “Rousseau et les fondements de l’État moderne”, 1934, n° 3-4, pp. 197-238.
- II — “Le Problème du Contrat Social chez Rousseau”, 1935, n° 3-4, pp. 157-201.
- III — “L’Idée de la volonté générale chez Rousseau et ses antécédents historiques”, 1936, n° 3-4, pp. 148-200.
- IV — “L’Évolution de l’idée de la souveraineté chez Rousseau”, 1937, n° 3-4, pp. 152-185.
- V — “La Notion de souveraineté dans la doctrine de Rousseau”, 1938, n° 1-2, pp. 231-269.
- LEMOS, Ramon M. — *Rousseau's Political Philosophy, An Exposition and Interpretation*. Athens, The University of Georgia Press, 1977.
- LEVINE, Andrew — *The Politics of Autonomy, a Kantian Reading of Rousseau's Social Contract*. Amherst, University of Massachusetts Press, 1976.
- LÉVI-STRAUSS, Cl. — “Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme.” In *Jean-Jacques Rousseau*, Neuchâtel, La Baconnière, 1962, pp. 239-248 ; também publicado in *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973, pp.45-56.
- LOVEJOY, Arthur O. — “The Supposed Primitivism of Rousseau's *Discourse on Inequality*.” *Modern Philology*, XXI (1923), pp.165-186.

- MACADAM, Jim I. — “The *Discourse on Inequality* and the *Social Contract*.” *Philosophy* 47, nº182 (1972), pp. 308-321.
- MACHADO, Fernando — *Rousseau em Portugal. Da clandestinidade setecentista à legalidade vintista*. Porto, Campo das Letras - Editores, 2000.
- MACHADO, Lourival G. — *Homem e sociedade na teoria política de Jean-Jacques Rousseau*. São Paulo, Universidade de São Paulo, 1956.
- MANENT, Pierre — *Naissances de la politique moderne, Machiavel, Hobbes, Rousseau*. Paris, Payot, 1977.
- MASSON, Pierre-M. — *La Religion de Jean-Jacques Rousseau*. Paris, Librairie Hachette, 1916, 3 vols.
- MASTERS, Roger D. — *The Political Philosophy of Rousseau*. Princeton, Princeton University Press, 1968.
- “The structure of Rousseau’s political thought.” In *Hobbes and Rousseau: A Collection of Critical Essays*, ed. Maurice Cranston e Richard S. Peters, Garden City, New York, Doubleday, 1972, pp. 401-436.
- “Jean-Jacques Rousseau is Alive and Well: Rousseau and Contemporary Sociobiology.” *Daedalus, Journal of the American Academy of Arts and Science*, 107 (1978), pp. 93-105.
- “Rousseau and the Rediscovery of Human Nature.” In *The Legacy of Rousseau*, ed. Clifford Orwin e Nathan Tarcov, Chicago, University of Chicago Press, 1990, pp.110-121.
- MATOS, Olgaria C. F. — *Rousseau. Uma Arqueologia da Desigualdade*. São Paulo, MG Editores, 1978.

- MATTHES, Melissa M. — *Rape of Lucrecia and the Founding of Republics: Readings in Livy, Machiavelli and Rousseau.* Pennsylvania, Pennsylvania University Press, 2001.
- MELZER, Arthur M. — *The Natural Goodness of Man: On the System of Rousseau's Thought.* Chicago, Chicago University Press, 1996.
- MERCKEN-SPAAS, G. — "The Social Anthropology of Rousseau's *Émile*." *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, vol.CXXXII, 1975, pp. 137-185.
- MEYER, Paul H. — "The Individual and Society in Rousseau's *Émile*." *Modern Language Quarterly*, XIX (Jun. 1958), pp. 99-114.
- MILLER, James. — *Rousseau. Dreamer of Democracy.* New Haven, Yale University Press, 1985.
- MONDOLFO, RODOLFO — *Rousseau y la conciencia moderna.* Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, colección Ensayos, 1962.
- MOREAU, Joseph — *Jean-Jacques Rousseau.* Paris, P. U. F., 1973.
- MOREL, Jean — "Recherches sur les sources du *Discours de l'inégalité*." *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, V (1909), pp.119-198.
- MORGENSTERN, Mira — *Rousseau and the Politics of Ambiguity: Self, Culture, and Society.* University Park, Pennsylvania State University Press, 1996.



- MORNET, Daniel — *Rousseau: l'Homme et l'Œuvre*. Paris, Boivin, 1950.
- MUNTEANO, Basil — “Les 'contradictions' de J.-J. Rousseau: Leur sens expérimental.” In *Jean-Jacques Rousseau et son oeuvre: Problèmes et recherches*, Paris, Klincksieck, 1964, pp. 95–111.
- NAMER, Gérard — *Rousseau, sociologue de la connaissance. De la créativité au machiavélisme*. Paris, Klincksieck, 1978.
- *Le système social de Rousseau*. Paris, Éditions Anthropos, 1979.
- NOONE, John B. JR. — *Rousseau's Social Contract, A Conceptual Analysis*. Athens, The University of Georgia Press, 1980.
- O' HAGAN, Timothy — *Rousseau*. London and New York, Routledge, 1999.
- (ed.) *Jean-Jacques Rousseau and the Sources of Self*. Aldershot, Avebury, 1997.
- OSBORN, Annie M. — *Rousseau and Burke: A Study of the Idea of Liberty in Eighteenth Century Political Thought*. New York, Russell & Russell, 1964<sup>2</sup>.
- PHILONENKO, Alexis — *Jean-Jacques Rousseau et la Pensée du Malheur*; t. 1: *Le Traité du Mal*; t. 2: *L'Espoir et l'Existence*; t. 3: *Apothéose du Désespoir*. Paris, Vrin, 1984.
- PICKLES, William — “The Notion of Time in Rousseau's Political Thought.” In *Hobbes and Rousseau: A Collection of Critical Essays*, ed. Maurice Cranston e Richard S. Peters, Garden City, N.Y., Doubleday, 1972, pp. 366–400.

- PLAMENATZ, John — “Ce qui ne signifie pas autre chose, sinon qu'on le forcera d'être libre.” In *Rousseau et la philosophie politique*, Annales de philosophie politique, vol. 5. Paris, Presses Universitaires de France, 1965, pp. 137–152.
- POLIN, Raymond — *La politique de la solitude. Essai sur la philosophie politique de Jean-Jacques Rousseau*. Paris, Sirey, 1971.
- “Le sens de l'égalité et de l'inégalité chez J. J. Rousseau.” In *Études sur le Contrat social de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Société les Belles Lettres, 1964, pp. 143–164.
- RANG, Martin — “Le Dualisme anthropologique dans l'*Emile*.” In *Jean-Jacques Rousseau et son oeuvre: Problèmes et recherches*, Paris, Klincksieck, 1964, pp. 195–203.
- “L'Éducation publique et la formation des citoyens chez J.-J. Rousseau.” In *Études sur le Contrat social de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Société les Belles Lettres, 1964, pp. 253–262.
- RAVIER, André — *L'éducation de l'homme nouveau. Essai historique et critique sur l'Émile de Jean-Jacques Rousseau*. Issoudun, Spes, 1941, 2 vols.
- RICHEBOURG, M. — *Essai sur les lectures de Jean-Jacques Rousseau*. Genève, A. Julien, 1936.
- RILEY, Patrick — *The General Will before Rousseau. The transformation of the divine into the civic*. Princeton, Princeton University Press, 1986.
- ROOSEVELT, Grace G. — *Reading Rousseau in the Nuclear Age*. Philadelphia, Temple university Press, 1990.

- ROSENBLATT, Helena — *Rousseau and Geneva, from the First Discourse to the Social Contract, 1749-1762*. Cambridge and New York, Cambridge University Press, 1997.
- SALKEVER, Stephan — “Rousseau and the Concept of Happiness.” *Politics* 11 (1978), pp. 27-45.
- SCHWARTZ, Joel — *The Sexual Politics of Jean-Jacques Rousseau*. Chicago, University of Chicago Press, 1984.
- SCOTT, John T. — “The Theodicy of the *Second Discourse*: The 'Pure State of Nature' and Rousseau's Political Thought.” *American Political Science Review*, 86 (Setembro 1992), pp. 696-711.
- SHKLAR, Judith N. — *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory*. Cambridge, Cambridge University Press, 1969.
- SKILLEN, Anthony — “Rousseau and the Fall of Social Man.” *Philosophy* 60 (1985), pp. 105-121.
- SOTO, Jean de — “La Liberté et ses garanties.” In *Études sur le Contrat social de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Société les Belles Lettres, 1964, pp. 227-252.
- STRAUSS-LIPSCHUTZ S. — “Rousseau on moral autonomy and political participation.”, in *Michigan academician*. (Ann Arbor), 5, 1972, pp. 41-55.
- STRONG, Tracy B. — *Jean-Jacques Rousseau, The politics of the Ordinary*. Thousand Oaks and London, Sage Publications, 1994.

- STAROBINSKI, Jean — “Du *Discours de l'inégalité* au *Contrat social*.” In *Études sur le Contrat social de Jean-Jacques Rousseau*. Paris, Société les Belles Lettres, 1964, pp. 97–110.
- *Jean-Jacques Rousseau: La Transparence et l'obstacle*. Paris, Gallimard, 1971<sup>2</sup>.
- “La Pensée politique de Jean-Jacques Rousseau.” In *Jean-Jacques Rousseau*, Neuchâtel, La Baconnière, 1962, pp. 81–99.
- “Tout le mal vient de l'inégalité.” *Europe* (Nov.–Dez. 1961), pp. 135–149.
- STELLING-MICHAUD — “Rousseau et l'injustice sociale.” In *Jean-Jacques Rousseau*, Neuchâtel, La Baconnière, 1962, pp. 171–186.
- STILL, Judith — *Justice and Difference in the Works of Rousseau: Bienfaisance and Pudeur*. Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- STRAUSS, Leo — “On the Intention of Rousseau.” *Social Research*, XIV (Dez. 1947), pp. 455–487; artigo traduzido e publicado in *Pensée de Rousseau*, Paris, Éd. du Seuil, 1984, pp. 67–94.
- THOMAS, Jean-François — *Le pélagianisme de Rousseau*. Paris, Nizet, 1956.
- VELKLEY, Richard L. — *Being After Rousseau: Philosophy and Culture in Question*. Chicago, University of Chicago Press, 2002.
- VERNES, Paul-Monique — *La ville, la fête, la démocratie, Rousseau et les illusions de la communauté*. Paris, Payot, 1978.

- VINCENTI, Luc — *Jean-Jacques Rousseau, l'Individu et la République*, Paris, Éditions Kimé, 2001.
- VIROLI, Maurizio — *Jean-Jacques Rousseau and the well-ordered Society*. Cambridge, Cambridge University Press, 2002<sup>2</sup>.
- WADE, Ira — “Rousseau and democracy. ”, in *The French Review* (Illinois), XLIX, maio 1976, pp. 926-937.
- WAHL, Jean — “La Bipolarité de Rousseau.” *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, XXXIII (1953-1955), pp. 49-55.
- WALLON, Henri — “*Émile*, ou de l'éducation.” *Europe* (Nov.-Dec 1961), pp.128-135.
- WEIL, Éric — “J.-J. Rousseau et sa politique.” *Critique*, IX (Jan. 1952), pp. 3-28; artigo publicado in *Pensée de Rousseau*, Paris, Éd. du Seuil, 1984, pp. 9-39.
- WOKLER, Robert — “Perfectible Apes in Decadent Cultures: Rousseau's Anthropology Revisited.” *Daedalus, Journal of the American Academy of Arts and Science*, 107 (1978), pp. 107-134.
- *Rousseau on Society, Politics, Music and Language: an Historical Interpretation of his Early Writings*. New York, Garland, 1987.
- (ed.), *Rousseau and Liberty*. Manchester, Manchester University Press, 1995.

- WOKLER; FRAYLING. — “From the Orang-Utan to The Vampire: Towards an Anthropology of Rousseau.” *Rousseau After Two Hundred Years*, R. A. Leigh (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1982, pp. 109-124.
- WOOD, E. M. — “The State and popular sovereignty in French political thought: a genealogy of Rousseau's 'general will'.” *History of Political Thought* (1983), vol. IV, pp.281-316.
- WRIGHT, Ernst Hunter — *The Meaning of Rousseau*. New York, Russell & Russell, 1963<sup>2</sup>.

## II. — OBRAS CONSULTADAS

- ALEMBERT (D') — *Discours Préliminaire de l'Encyclopédie*. Paris, Éditions Gonthier, Bibliothèque Médiations, 1965.
- ARENDT, Hannah — *A Condição Humana* (1958), trad. de Roberto Raposo, Lisboa, Relógio d'Água Editores, 2001.
- *Essai sur la Révolution*, trad. de Michel Chrestien. Paris, Gallimard, nrf essais, 1967.
- ARISTÓTELES — *La Politique*, trad. e notas de J. Tricaud. Paris, Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, 1970<sup>2</sup>.
- BERLIN, Sir Isaiah — “Two concepts of Liberty”, in *Four Essays on Liberty*. Oxford, Oxford University Press, 1969.

- BERTHIER, Paul G. F. — *Observations sur le Contrat social de J.-J. Rousseau*, publiées par l'abée Bourdieu-Delpuits. Paris, Mérigot le jeune, 1789.
- BODIN, Jean — *Les Six Livres de la République*. Un abrégé du texte de l'édition de Paris de 1583. Edição e apresentação de Gérard Mairet. Paris, Librairie Générale Française, 1993.
- BOSSUET — *Œuvres Choiesies*. Paris, Librairie Hachette, 1872, 3vols.
- BUFFON, Georges-Louis. — *Œuvres philosophiques*, ed. J. Piveteau. Paris, P.U.F., 1954, 5 vols.
- CONDILLAC, Étienne — *Œuvres Complètes*. Paris, De l'Imprimerie Ch. Houel, 1798, 23 vols.
- CONSTANT, Benjamin — *Écrits politiques*, textos escolhidos, apresentados e anotados por Marcel Gauchet. Paris, Gallimard, folio essais, 1997.
- DESCARTES, René — *Œuvres philosophiques*, ed. F. Alquié. Paris, Éditions Garnier, 1973, 3 vols.
- DIDEROT, Denis — “Droit naturel”, in *L'Encyclopédie*, t. V, 1755, reimpresso in C. E. Vaughan, *The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*, Cambridge, Cambridge University Press, 1915, t. I, pp. 423-433.
- GADAMER, Hans-Georg — *L'héritage de l'Europe* (1989), trad. e prefácio de Philipe Ivernel. Paris, Payot & Rivages, 1996.

- GROTIUS, Hugo — *Le Droit de la Guerre et de la Paix*, trad. do latim e notas de Jean Barbeyrac. Amsterdam, Pierre de Coup, 1724, 2 tomos em 1 vol.
- HABERMAS, Jürgen — *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, trad. de Rainer Rochlitz e Christian Bouchindhomme. Paris, Gallimard, nrf essais, 1997 (1992).
- *Le Discours Philosophique de la Modernité*, trad. Ch. Bouchindhomme e R. Rochlitz. Paris, Gallimard, Bibliothèque de philosophie, 1988.
- *L'Intégration Républicaine, Essais de théorie politique* (1996), trad. R. Rochlitz. Paris, Fayard, 1998.
- HEGEL, Georg W. F. — *Principes de la philosophie du droit: Droit naturel et science de l'état en abrégé*, trad. R. Derathé. Paris, Vrin, 1975.
- HOBBS, Thomas — *De Cive ou les fondements de la politique*, trad. do latim de S. Sorbière e introd. de Raymond Polin. Paris, Éditions Sirey, 1981.
- *Leviathan or the matter, forme and power of a commonwealth ecclesiasticall and civil*, ed. e introd. de Michael Oakeshott. Oxford, Basil Blackwell, 1946.
- *Les éléments du droit naturel et politique*, trad., introd., conclusão e notas de Louis Roux. Lyon, Éd. L'Hermes, 1977.
- KANT, Immanuel — *Crítica da Razão Pura*, trad. de M. P. Santos e A. F. Morujão, e introd. e notas de A. F. Morujão. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1985.
- *La Philosophie de l'Histoire*, trad. e introd. de S. Piobetta, com “avertissement” de Jean Nabert. Paris, Éditions Montaigne, 1947.
- *Anthropologie du point de vue pragmatique* (1797), trad. Michel Foucault. Paris, Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, 1964.



- *Doctrine du Droit*, trad. e introd. de A. Philonenko. Paris, Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, 1971, 2 vols.
- *Théorie et Pratique, D'un prétendu droit de mentir par l'humanité, la fin de toutes choses et d'autres textes*, introd., trad., notas e bibliog. por F. Proust. Paris, Garnier-Flammarion, 1994.
- LA BOÉTIE, Étienne de — *Le discours de la servitude volontaire*, texto estabelecido por P. Léonard. Paris, Éditions Payot, 1993<sup>5</sup>.
- LOCKE, John — *Two Treatises of Civil Government*. London, Everyman's Library, 1970.
- *An Essay concerning Human Understanding*, ed. e introd. John W. Yolton. Dent: London-Dutton: New York, J. M. Dent & Sons, 1977 (*Essai philosophique concernant l'entendement humain*, trad. P. Coste, ed. E. Naert. Paris, Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, 1972).
- MACHIAVELLI, Nicolo — *Œuvres Complètes*, introd. de Jean Giono, texto apresentado e anotado por Edmond Barincou, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1952, 1 vol.
- MONTAIGNE, Michel — *Essais*, edição P. Villey e V.-L. Saulnier. Paris, P.U.F., 1965.
- MONTESQUIEU, C.-L. — *Œuvres Complètes*, ed. estabelecida e anotada por Roger Caillois. Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1951, 2 vols.

- PASCAL, Blaise — *Pensées et Opuscules*, edição, prefácio e introd. de Léon Brunschvicg. Paris, Librairie Générale Française, 1972.
- PETTIT, Philip — *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford, Oxford University Press, 1997.
- PLATÃO — *A República*, trad., introd. e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1976<sup>2</sup>.
- POCOCK, J. G. A. — *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1975.
- PUFENDORF, Samuel — *Le Droit de la Nature et des Gens, ou Système général des Principes les plus importants de la Morale, de la Jurisprudence, et de la Politique*, tradução do latim por Jean Barbeyrac, com notas do Tradutor e um Prefácio de introdução a toda a obra. Amsterdam, P. de Coup, 1734 (última edição revista por Barbeyrac).
- RAWLS, John — *Théorie de la Justice (A Theory of Justice, 1971)*, tradução Catherine Audard. Paris, Éditions du Seuil, 1987.
- “The idea of an Overlapping Consensus”, in *Oxford Journal of Legal Studies*, vol. 7, nº 1, 1987, in *Justice et démocratie*, pp. 245-283.
- *Justice et démocratie* (1978-1993), introd., apresent. e glossário de Catherine Audard, P. de Lara, F. Piron e A. Tchoudnowsky. Paris, Éditions du Seuil, 1993.
- *Political Liberalism*, Columbia, Columbia University Press, 1993.

- RENAUT, Alain e  
MESURE, Sylvie — *Alter Ego, Les paradoxes de l'identité démocratique*. Paris, Flammarion, 1999.
- RICŒUR, Paul — *Soi-même comme un autre*. Paris, Éditions du Seuil, «L'ordre philosophique», 1991.
- *Lectures 1, Autour du Politique*. Paris, Éditions du Seuil, «La couleur des idées», 1990.
- *O Justo ou a essência da Justiça* (1995), tradução de V. Casimiro. Lisboa, Instituto Piaget, col. «Pensamento e Filosofia», 1997.
- SIÈS, Emmanuel — *Qu'est-ce que le Tiers état* (1789), edição crítica, introdução e notas por Roberto Zapperi. Genève, Librairie Droz, 1970.
- SKINNER, Quentin — *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, vol. 1: *The Renaissance*; vol. 2: *The Age of Reformation*.
- *Liberty Before Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- *Visions of Politics*, vol.2: *Renaissance Virtues*; vol.3: *Hobbes and Civil Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- SMITH, Adam — *Riqueza das Nações*, tradução e notas de Luís Cristovão de Aguiar. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1999<sup>3</sup>, 2 vols.
- *Teoria dos sentimentos morais*, edição acrescida de uma *Dissertação sobre a origem das línguas*, tradução de Lya Luft, revista por Eunice Ostrensky. São Paulo, Martins Fontes, 1999.

- STRAUSS, Leo — *Natural Right and History* (1950), Chicago and London, The University of Chicago Press, 1965.
- *Political Philosophy, six essays by Leo Strauss*, New York, Indianapolis, 1975.
- *What is Political Philosophy? And other Studies* (1959), Chicago and London, The University of Chicago Press, 1988.
- TOCQUEVILLE, A. de — *De la Démocratie en Amérique*, tradução, prefácio e bibliografia por François Furet. Paris, G.- Flammarion, 1981, 2 vols.
- VICO, Giovanni Battista — *Opere*, apresentação de F. Nicolini. Milano-Napoli, Giuffrè Editore, 1953.